بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

كتاب

غرر الفوائد في علم العقائد

[المقدمة]

الحمد لله العليم العظيم، الذي أنعمَ علينا بهذا الدّين القويم. والصّلاةُ والسّلامُ على سيّدنا محمّدٍ سيّدِ الخلق أجمعين.

وبعدُ، فلمّا نظرت في شرح الرّسالة القيروانيّة للشيخ أحمد بن غنيم ابن سالم بن مهنّا النّفراويّ المالكيّ الأزهريّ المتوفّى سنة 1120 هجريّة، ورأيت ما فيه من فوائدَ عظيمةٍ، وتحقيقات سليمة، بحيث لو قرأه المسلم لاكتفى، وسار في دينه على الميزان الأوفى، أردتُ أن أجرّدَ ما فيه من فوائد، مع تحقيقها والعناية بحذف الزوائد. ولاح لي أن أسلكها سلكا كالقلائد، وأسَمِّيَها "غرر الفوائد في علم العقائد"، وأن أضمّ إليها لآلئ من غير هذا الشّرحِ، بحيث تكون في بابها مثلَ الفتحِ. وأستمدّ من اللّه الهداية، مع التوفيق والعناية.

التعريف بعلم التوحيد

فنّ التوحيد هو أشرف أنواع العلوم، والتوحيدُ أوّل ما يجب على المكلّف، وهو أهمّ ما يجب على القلوب أن تعتقده.

والتوحيد أصل الدين، ولذلك يُلَقَّبُ هذا العلمُ بعلمِ أصول الدّين، لما يحتوي عليه من قواعد كلية لا يقوم الدين إلا عليها.

ويسمى بعلم الكلام أيضاً، لما أنه لا يتم تحقُّقُه في النفس غالبا إلا بالكلام، ولأن مسألة الكلام واحدةٌ من أكبرِ مسائلهِ.

والمقصود بالقلب هنا كما قال الإمام الغزاليّ هو: لطيفة ربّانيّة هي المخاطبة، وهي التي تثاب وتعاقب، ولها تعلّق بالقلب الجسمانيّ الصنوبريّ الشّكل تعلّق العرض بالجوهر، ويسمّى روحا ونفسا. اهـ ويقصد بها الروح، ومعنى لطيفة: أي أمر يدق إدراك حقيقته على العقول، ويقصد بقوله ربانية أي إنها خلق لله تعالى اختص الله تعالى حقيقتها بنفسه أي حجب العقول عن إدراكها، فكما أن ذات الرب غير مدركة فهذه أيضا غير مدركة إدراكا تاما، وهذه هي التي تثاب وتعاقب، لأن الروح هي التي يقوم بها الإدراك وأما الجسم فهو مَعْبَرٌ لذلك .

والحواسُّ هي وسائل للإدراك وليست مدركة على التحقيق، ولها تعلق بالجسم الصنوبري من حيث الإرادة والشوق ، فأنت عندما تشتاق وتريد أمرا ما فإنك تشعر بهذا الاشتياق في قلبك، ويلزم عن الاشتياق القلبي التوجه العملي إلى هذا الأمر، فالإرادة محرك للأعمال، وموقعها القلب، فهذه ناحية من نواحي التعلق، وهي أظهر شيء فيه .

فالرّوح إذن هي التي يجب عليها الاعتقاد.

والاعتقاد هو الذّكر النّفسيّ الذي لا يحتمل متعلّقه النّقيض عند الذّاكر، كما قال البعض،

وعليه فهو العلم نفسه، فالاعتقاد هو كيفية نفسانية حاصلة في النفس وراسخة فيها، نتيجة حصول تعلق جازم للنفس بقضية معينة .

وهذا التعلق قد يكون نتيجة علم بالدليل وقد يكون نتيجة تقليد محض. فالذي يلوح لي أنّ الاعتقاد ليس من باب العلم، هذا إذا قلنا إن العلم ليس من باب الكيفيات النفسانية، بل هو من أفعال النفس أو الانفعالات، لأنّ العلم بناءا على ذلك قد يوجد في رجل ولايكون هذا معتقدا بالعلم، أي مرتبطا ومتعلِّقاً بِهِ، أي بما يعلم، كما كان أحبار اليهود والنّصارى يعلمون أن سيّدنا محمّدا صلّى اللّه عليه وسلّم نبيّ حقّا، ولكنّهم لم يعتقدوا بذلك؛ أي لم يصبح ذلك عقيدة لهم، وكذلك عمّ النبي صلّى اللّه عليه وسلّم أبو طالب كان يعلم أنّه النّبيّ بلا ريب ولكنّ ذلك لم يصبح عقيدة له.

فالتحقيق عندي أنّ الاعتقاد من باب الكيف، فهو كيفيّةٌ تتكيّف بها النّفس نتيجة اختيارها لفعل معين، وليست مجرّدَ فعلٍ أو انفعال،

فالمعتقد بالدّين يجب أن تكون صفاته النّفسانيّة على كيفيّة معيّنة أي هيئة معيّنة هي التي أمر بها الدّين، وهذا طور آخر وراء طور العلم، كما لا يخفى، فهذه الكيفية النفسانية تستلزم انكسار النفس وخضوعها أمام قضايا الدين وعدم الاستعلاء عليها، وهذا هو أقل قدر يحقق ماهية الاعتقاد.

ولذلك قال بعض العلماء: والاعتقاد هو الرّبط والجزم، فكأنّه قصد أن تربط نفسك على ما تعلم. والرّبط لا بدّ فيه من تغيير الكيفيّة

الأولى إلى كيفيّة ثانية هي التوحيد وصورة العقائد الإيمانية.

ولذلك نقول بصحّة اعتقاد المقلّد، لأنّ الإيمان إنّما هو في أصله كيفيّة معيّنة، وهذا المقلّد قد حقّقها، ولا ينظر في هذه الكيفيّة إلى سببها بل ينظر إليها فقط، فلا يقدح فيها أنّها لم تأت عن دليل.

وبناء على هذا التوضيح فقط نستطيع أن نفهم لماذا لا يمكن أن يتخلّق الإنسان بحقيقة أخلاق القرآن إلاّ إذا كان محقّقا لأصل التوحيد والإيمان، فالصّدق مراتب، فالمؤمن يَصْدُقُ والكافر يَصْدُقُ، ولكنّ الثاني لا يثاب على صدقه، لأنّ أصله غير موجود عنده ولم يحقّقه، وهو الاعتقاد السّليم، ولا يمكن أن يُتَوَصَّلَ إلي الأخلاق السّليمة المنتجة إلاّ ببنائها على أساس التوحيد والاعتقاد الحقّ.

ولذلك فليس من الحكمة البدء بتعليم النّاس الأخلاق ولا حثّهم عليها إلاّ بعد ترسيخ العقيدة السليمة في نفوسهم، وذلك لأنّهم حتّى لو تخلّقوا بالأخلاق الحسنة أي بمظاهرها، فلن يكون لها أثر حقيقيّ في تغيير حقائقهم، ودفعهم إلى تغيير أنفسهم، لأنّ هذه المظاهر ليس لها حقيقة تنبني عليها. ولا يتأتّى وعظ إنسان إلاّ بعد أن يؤمن.

والعقائد هي القضايا التي يقصد فيها الاعتقاد نفسه دون العمل. ولا يعني هذا أنّ العقائد لا يترتب عنها عمل، بل العمل الصحيح لا يترتّب إلاّ عليها، ولكنّ القصد أنّ تلك القضايا تسمى أيضا عقائد وإن لم يبن عليها عمل، ومن ذلك يفهم أنّ العمل لا يُخْرِجُ من الإيمان، هذا

على مذهب أهل السّنة وهو الحقّ، فيمكن أن يكون الإنسان ذا عقيدة سليمة وأعمال باطلة كالفاسق، ويجب التمييز هنا بين الكفر والتكفير، فالكفر لا يكون إلاّ بمخالفة الاعتقاد لا الأعمال، ولكنّ التكفير يمكن أن يكون بالأعمال.

وهذا التعريف أيضا يشير إلى أهميّة الاعتقاد لذاته، فمع كونه هو الأصل الذي ينبني عليه العمل الصحيح، إلاّ أنّنا عندما نتوجّه للاعتقاد، لا يجوز أن نتوهّم أنّنا نعتقد ونؤمن فقط لأنّ العمل يترتّب عليه، بل الاعتقاد نفسه هو المطلوب. فالنّفس تطلب الاعتقاد لِذَاتِهِ، فيترتّب عليه العمل.

والعقائد كلّها واجبة على المكلّف، ولكن لا يجب عليه النّطق بها كلّها، وإنّما يجب النّطق بالشّهادتين، وكذا يجب النّطق في بقيّة العقائد إذا سئل عنها، عند الحاجة إلى ذلك لا مطلقا، فيجب عليه أن ينطق بما يدلّ على اعتقاده.

واستظهر الشّيخ أحمد زرّوق أنّ أوّل الواجبات اعتقاد أنّ اللّه إله واحد، لأنّ الوجود المفهوم من قوله إله واحد صفة نفسيّة يجب اعتقادها له.اهـ. والذي عليه جمهور أهل العلم، ومنهم مالك والأشعريّ، أنّ أوّل الواجبات هو العلم باللّه ورسوله ودينه، أي العلم بما يجب له، وما يجوز في حقّه، وما يستحيل عليه. وكذا فيما يتعلّق بالرّسول والدّين. والواجب المشار إليه هنا هو الصّفة الواجبة له تعالى كالقدرة، والنّسبة كثبوت القدرة له تعالى.

وقال بعض العلماء أول واجب هو النّظر، وبعضٌ: القصدُ إلى النّظر، وبعضٌ: أوّل جزء من النّظر، ولا تظنَّ أنَّ هذا اختلافٌ وخلافٌ حقيقيّ

حاصل بين العلماء، لتقولَ بعد ذلك: إذا كان الخلاف كبيرا في أوّل الواجبات، فكيف في بقيّة العقائد؟! وكيف في الفقه؟! فيبعثك هذا على الاستخفاف بالعلماء، ومن ثمّ الضلال والخسران، أو الاستقلال برأيك الفاسد، وعقلك القاصر؛ أي نفسك القاصرةِ عن الخوض في هذه المسائل. بل كلَّ هذه الأقوال تصبّ في مصبّ واحد وتقوّي فهم علم التوحيد في نفوس النّاس، والاختلاف بينها ظاهريّ فقط.

فالذي قال أوّل الواجبات النطق بالشهادتين، قصد أنّه لا يمكن تحريم دم الكافر الأصليّ ومعاملته كالمسلم إلاّ إذا نطق بهما، فهو أوّل أمر يجب أن يبادر الإنسان به ليعلن براءته من الكفر، ودخوله في الإسلام. والذي قال: أوّل الواجبات العلم باللّه وبرسوله وبالدّين؛ قصد أنّه لا يمكن أن ينطق بالشّهادتين نطقا معتبرا عند اللّه تعالى إلاّ إذا عالما ولو بشكل إجماليّ بما ذكر، ليصحّ نطقه بكلمة التوحيد مع العلم بمعناها، ويصحّ اعتقاده كذلك. والذي قال: أوّل الواجبات هو النّظر، إنّما قال ذلك لأنّ الإنسان يصعبُ عليه عادة أن يصل إلى الحقّ إلاّ بالنظر والفكر ولو إجمالا، فعندما يفكر يصل إلى العلم فينطق بكلمة التوحيد. والذي قال: أوّل واجب هو القصد إلى النّظر، فلأنّ الإنسان لا يمكن أن ينظر فعلا إلاّ إذا نوى ذلك وعزم عليه، فأعطى السبب حكم النتيجة، وكذلك الذي قال: هو أوّل جزء من النظر، فلأنّ النّظر مكوّن من أجزاء مترتبة ولا يمكن أن يبدأ بالجزء الثاني إلاّ إذا أتمّ النظر في الجزء الأوّل.

وهكذا نرى أنّ كثيرا من أقوال علماء الشريعة التي ظاهرها التناقض والتضادّ،

حقيقتها التكامل والاتفاق، والجاهل الغرّ فقط هو الذي يسيء الظنّ بعلماء الشريعة فيجعل من اجتهاداتهم تنقيصا من مراتبهم، ومن ثمّ قدحا في أقوالهم ومذاهبهم، كلّ هذا وهو لا يفهم حقيقتها، ولا يعيها بل هو منبعث في ذلك من جهل عظيم فيه، ثمّ يدّعي بعد ذلك أنّ هذا الاختلاف الحاصل بينهم من الفلسفة، وهو في ذلك يثبت أنّه لا يعرف الفلسفة، ولا يعرف تدقيقات العلماء؛ بل لا تحتمل نفسُه كلامَهم رحمهم اللّه تعالى.

[تعريف علم التوحيد ومنهج البحث فيه]

من الواجب على كلّ طالب علم أن يتصوّره، ولو برسمه ليكون على بصيرة في طلبه. وأن يعرف موضوعه ليميزه عن غيره. وأن يعرف غايته لئلاّ يكون اشتغاله به عبثا. وأن يعرف استمداده، ومنفعته، وواضعه.

وحدّ الكلام كما قال بعض الشّيوخ: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة على الغير، وإلزامها إياه؛ بإيراد الحجج وردّ الشّبه. قال الإمام سعد الدين التفتازاني: هو العلم بالعقائد الدّينيّة عن الأدلّة اليقينيّة؛ أي العلم بالقواعد الشرعيّة المكتسب من أدلتها اليقينيّة. والمراد بالدينيّة أي المنسوبة إلى دين محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم.

ومن التعريف يفهم أنّ هذا العلم يفيد تثبيت العقيدة في النّفس، وفي إفحام المخالف وإلزامه. والإنسان إذا فهم العقيدة الصحيحة، وثبتت في نفسه، فإنّه يحصل على السّعادة المنشودة في الدّنيا والآخرة، لأنّه يكون قد ملك صورة صحيحة للواقع، وكيّف نفسه بحيث يكون

متوافقا في وجوده مع أصول الوجود. ومن كان كذلك، كيف لا يصل إلى السّعادة وهي كمال الوجود؟! أو هي عبارة عن الترقّي في الوجود الجائز إلى أعلى درجاته.

ولا يصل الإنسان إلى ذلك إلاّ بعقيدة الإسلام. فعند ذلك تتكامل علاقته مع الكون ومع الحياة، فيصبح فاهما ومدركا لطبيعتها، وأهدافها، وإلى أيّ الغايات تسير. فينعدم التناقض في حياته، ويطّرد التكامل، ويدرك أيضا علاقته مع غيره من النّاس، فيعاملهم بكيفيّة هي الحقّ، وهي العدل؛ ويضع كلّ شيء في موضعه اللائق به، وهي هذه حقيقة السعادة والخير.

ومن الغباء أن يقال إنّ العلم الذي يوصل إلى هذه الغايات النّبيلة هو علم مرذول، بل من قال بهذا فهو لا يفهم ما يقول، لأنّ العلم الذي يوصل إلى ما ذكرنا يجب أن يكون في أعلى مراتب العلوم، وهو كذلك في حقيقته عند كبار العلماء من أهل الحقّ. فلا تغترّ بمن ينفّرك عن هذا العلم بِتَخْيِـيْلِهِ إليك أنّه من البِدَعِ؛ فهل الوصول إلى الخير من البدع، وهل من البدع التسلّح بأسلحة نقاوم بها الكفر في النّفس، وندرأ بها الكفر عن الغير، ونردّ بها الكفر عن أن يدمّر الخير والحقّ والدّين العظيم!!! وكلّ من لديه أدنى معرفة بهذا العلم، يدرك فعلا كم هي فائدته حقّا في طمأنينة النّفس، وانكشاف الحقيقة لديها، وفي إفحام الخصوم المشكّكين من أهل البدع والكفر. وبدراسة هذا العلم، يتبيّن الإنسان فعلا أنّ الإسلام هو الدّين الحقّ عن دليل وبيّنة، لا عن تقليد وتعصّب أعمى.

ولذلك كلّه فالمعتبر في أدلّة هذا العلم هو اليقين فقط، واليقين يجب أن يكون هو الأساس في هذا العلم في النفي والإثبات المتعلقين بالأحكام والمفاهيم، فلا عبرة بالظنّ في الاعتقادات، وإن كان له اعتبار في العمليّات. فكلّ ما كان النّظر السليم فيه لا يفضي إلى القطع، فلا يجوز اتخاذه دليلا في على مسألة من مسائل الاعتقاد، لأنّ الظنّ يجوز عليه الخطأ، ولا يجوز أن تكون العقيدة مبنيّة على أمر قابل للغلط، وكلّ من يجوّز بناء عقيدته على أمر ظنيّ فهو لا يفهم معنى الاعتقاد.

فالمسائل العقديّة هي عبارةٌ عن مفاهيمَ كليّةٍ تُبْنَى عليها الحياة، ومن جوّز بناءَ حياته على أمر ظنيّ فهو يعتبر من العابثين بهذه الحياة. والإنسان العاقل، لا يجيز لنفسه أن يكون من العابثين اللاعبين.

وأمّا الأمور العمليّة فلأنّها أمور جزئيّة شخصيّة، ويستحيل أن تُبْنَى حياةٌ كاملةٌ على أمر شخصيّ جزئيّ، فلا يجوز ذلك عند العاقل، ولذلك فيجوز اتّباع الظنّ في الأمور الجزئية، لأنّ الأصل في الظنّ أن يكون صوابا مطابقا للواقع، مع احتمال الغلط، ولصعوبة التوصّل في الأمور الجزئيّة كلّها إلى اليقين والجزم، فلذلك لو اشترطنا اليقين في كل أمر جزئيٍّ لاستحالت كثير من الأفعال والأعمال المهمة في سيرورة الحياة وتوقفت كثير من نواحي الحياة العملية، فلذلك اكتُفِيَ فيها بالبناء على غلَبَةِ الظنِّ.

ولمّا كان خبر الآحاد بالنظر لِذاتِهِ ومِنْ دون اعتبار القرائن المحيطة لا يفيد القطع واليقين، لأنّه لا يوجد إنسان معصوم مطلقا، فلا يوجد خبر آحاد مقبول مطلقا، ونقصد بقولنا مطلقا هنا

أي إنه يستحيل أن يكون خبر آحاد مقبولا في كل مواردِهِ لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان صادقا في كلِّ موارده، ولكنه وبعد البحث والنظر عُلِمَ أن خبرَ الواحدِ لا يكون كذلك، فلهذا لا يكون مقبولا في كلِّ موارده، بل يُقْبَلُ في بعضها ويُرفَضُ في الآخر، وذلك بحسب القرائن والأحوال الخاصة بكل خبرٍ.

فخبر الآحاد وحده مجردا عن القرائن والأحوال لا يفيد إلاّ الظنّ، وهذا على اعتبار ثقة الرّاوي، وإلاّ فإذا لم يكن ثقة فإنّه لا يفيد حتّى الظنّ، بل يكون مردودا أو مشكوكا فيه أو مكذوبا. لذلك لا يجوز بناء العقيدة على خبر الواحد، ولا تؤخذ العقائد من أخبار الآحاد، بل تؤخذ من الأدلّة القطعيّة، ومنها خبر التواتر، لأنّ التواتر يفيد اليقين. وهذا الكلام يبيّن كيف يؤخذ بالخبر الواحد الصحيح في العمليّات، ولا يؤخذ به في العقائد.

ويفهم من التعريف أنّ العلم بغير الشّرعيّات ليس من العقائد، ولا يجوز اعتباره من العقائد، فلا يجوز اعتبار الطبيعيّات عقائد، ولا الرّياضيّات وغيرها، وكذلك الشّرعيّات الفرعيّة العمليّة لا يجوز اعتبارها من العقائد بل هي من الفقه، ولو اعتبرت الفرعيّات من العقائد للزم تكفير المخالف فيها أو تبديعه على الأقلّ والنّفورِ منه، وعدم الرّضا عنه، وينشأ عن هذا التقاطعُ والاختلاف وعدمُ التوافق، ولو كانت الفرعيّات حكمها حكم العقائد، للزم عن ذلك وجوبُ النّفورِ منَ المسْلِمِ المخالفِ لا في العقيدة بل في مسائل الفقه، وهذا ينتج عنه من التفرّق والفساد ما لا يمكن وصفه على وجه الرّضا.

وبهذا يظهر عدم سدادِ القائلين بأنّ الأحكام الفقهيّة لا تختلف من حيث طريقةُ أخذها عن الأحكام العقائديّة، فهؤلاء ليسوا من أهل السّنة والجماعة، ولا من أهل الحقّ، وقد أظهروا بقولهم هذا مدى ابتعادهم عن النّهج القويم، والمسلك السّليم، وهؤلاء بقولهم هذا يسبّبون من الفتن والمشاكل بين المسلمين ما يَنْتُجُ عنه تفرُّقُهُمْ وانكسارُهم أمام أعدائهم من الكفّار والمنافقين، ولذلك نرى دائما دولَ الظلمِ والكفرِ تشجّع مثل هؤلاء النّاس بآرائهم الفاسدة هذه، وتتيح لهم المجال للانتشار وتشويه عقائد النّاس ونفسيّاتهم، وبلبلة فكرهم، وهذا ما يفرح له المجرمون لأنّه يسهّل أمامهم السّيطرة على عامّة النّاس وتسييرهم إلى الهدف الذي يريدون، ويسهّل أمامهم استغلال الدّين لأمورهم ومآربهم الخاصّة، ويضع هذا التصرّف أسلحة عديدة بأيدي أعداء الدّين فَيُمَكِّنهم، إذا أرادوا تحطيم الدّعاة إلى الحقّ والهدى، أن يشوّهوا صورتهم بكلّ سهولة أمام النّاس لأنّهم هم الذين يملكون وسائل التأثير على عموم الناس، ومن ثمّ إيجاد مبرّر لهم لضربهم، بل وحتّى إفنائهم عن الوجود.

[حكم التقليد والمقلد]

وأمّا المقلّد فهل ما يجده في صدره يطلق عليه أنّه علم أم لا؟

إذا اعتبر في مفهوم العلم كونه مُسْتَمدّاً من دليل، فهذا الذي عليه المقلّد ليس علما قطعا، وإلاّ فهو علم .

واختار بعض العلماء الثاني، وهو الذي أميل إليه، لأنّ المطلوب من الدّليل والنّظر هو الوصول إلى المفاهيم الصّحيحة، والتمسّك بها على سبيل الجزم والإذعان لها والانقياد، وقد حصلت هذه الأمور، فيصحّ أن يقال لمن ملك الفكرة السليمة، وجزم بها إنّه عالم بها، ولكنّه جاهل بدليلها، ولا تعارض ولا تناقض بين هذين القولين؛ ويمكن للإنسان أن يقبلهما بل يقبلهما قطعا معا.

وهذا دليل على أنّ العلم إنّما هو الإدراك الجازم المطابق، وكمال العلم أن يكون عن دليل، لذلك فالمقلّد الصّحيح العقيدة عنده علم كافٍ لتصحيح دخوله في الإسلام والفوز بالجنّة في الدّار الآخرة بمشيئة اللّه تعالى. ولا شكّ في أنّ رتبة المقلّد الذي لا يعلم الدليل هي أدنى وأهبط من رتبة من عرف الدّليل، ثمّ رتبة من عرف الدّليل أصالة بنفسه أعلى وأرفع من رتبة من تعلّمه من غيره. فهي درجات بعضها فوق بعض كالوجود كلّه، هذا ما يتعلق بمطلق الإيمان وأما ما يتعلق بعلم الكلام فإن الإنسان لا يصبح عالما بعلم التّوحيد وهو علم الأسماء والصّفات إلاّ بعد العلم بالأدلّة. وذلك لأنّ من المقصود من هذا العلم وهو إفحام الخصوم، وتثبيت العقائد في الصّدور وهذا لا يتمّ إلاّ بالأدلّة، ولا يجوز الخلط بين هذه المسألة وبين مسألة المقلّد؛ فمسألة المقلّد المبحوث فيها سابقا محل الكلام فيها هو هل المقلّد إيمانه صحيح أم لا، ثمّ هل يسمى ما أدركه علما أم لا. وعلى كلّ الأقوال ينتج أنّ المقلّد ليس من أهل هذا الفنّ، ولا يجوز أن يُمْنَحَـهُ، بل ربّما لو عرض هذا الفنّ على المقلّد لنتج عنه من الفتن والمشاكل أمرٌ عظيمٌ، ولذلك يقول كثير من أهل العلم: إنّ علم

الكلام وهو علم التوحيد علم خاصّ لا يُبْذَلُ للعامّة، بخلاف علم الفقه؛ ولكن التحقيق أنه حتّى علم الفقه فليس كلّ ما فيه من مسائل يجوز نشرها وبثها للعوام، ويعرِفُ صدقَ هذا الأمر من هو خائض في الفقه ومسائله.

ولهذا كلّه، يجب أن تُراعى أحوالُ النّاس في تعليمهم العلومَ مطلقا، والعلوم الشّرعيّة خاصّة.

ولا يجوز لأحد أن يستغرب منكرا هذا الكلام فيقول: كيف يكون أمرٌ هو من أمور الدّين ويجوز إخفاؤه، فضلا عن أن يجب إخفاؤه كما تدّعي؟

فيقال له على سبيل الإلزام والإفحام: هل تعني أنّ جميع ما يعرفه الرّسول من معارف دينيّة ومن أمور الغيب يعلمها جميع النّاس، لو قلت نعم لخالفت قول الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم: لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا وبكيتم كثيرا. ولخالفت ما صرّح به الإمام عليّ بن أبي طالب كرّم اللّه وجهه حين قال: خاطبوا النّاس بما يعقلون، أتريدون أن يكذّب اللّه ورسوله. فكثير من المعارف الدّينيّة لا يعلمها إلاّ القليل من النّاس، وهم أهل العلم. ولذلك كان النّاس بعضهم فوق بعض درجات، ولذلك فضّل اللّه أهل العلم على من سواهم، ولذلك أمر اللّه تعالى عامة الناس بسؤال أهل العلم، وحرمت الشريعة سؤال الجاهل عن أمور الدين، وحرَّم على الجاهل الدخولَ في مثل هذه الأمور، ولذلك قرن اللّه تعالى طاعته وطاعة رسوله الأعظم بطاعة أهل العلم. وأيضا فلا يجوز أن يؤخذ هذا الأمر على أنه إخفاء للأمور التي يجب إظهارها للجميع، بل هو إخفاء للأمور عمن لا يستحق معرفتها، أو عمن لا يجب علينا تعريفه بها، ولا

يخفى على العقلاء أن كثيرا من الأمور لا يمكن أن تبينها لكثير من الناس، فليس إذن هي من باب الإخفاء والتعمية على الناس، بل هي تنزيل للأمور منزلتها اللائقة بها. وفي هذا فليتفكّر العاقلون .

[موضوع علم التوحيد]

وأمّا موضوع علم التّوحيد فهو: المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدّينيّة.

إذ موضوع كلّ علم هو ما يُبْحَثُ في ذلك العلم عن عوارضه الذّاتيّة، ولا شكَّ أنّه يبحث في هذا العلم عن أحوال الصّانع من القِدَمِ والوَحْدَةِ والقدرة والإرادة وغيرها ممّا هو عقيدةٌ إسلاميّةٌ ليعتقد ثبوتها له، وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب والأجزاء، وقبول الفناء ونحو ذلك ممّا هو وسيلة إلى عقيدة إسلاميّة؛ فإنّ تركيب الجسم وقبولَه للفناء دليل افتقاره إلى الموجِدِ له، وكلّ هذا بحثٌ عن أحوال المعلوم لإثبات العقائد الدينيّة .

وكون موضوع علم التوحيد هو المعلومَ من الحيثيّة المذكورة؛ هو التحقيق بلا ريب، فالمسلم عندما يشرع بنشر دعوته والاستدلال عليها فإنّه سوف يكون مضطّرا لاستعمال كلّ ما عنده من العلوم لإثبات عقيدته .

وعندما نقول العلوم، نقصد كلّ ما يشمل العقليّات والتجريبيّات والمتواترات وغيرها ممّا يفيد العلم، بل الأصل في كلّ مبدأ كليّ أن يكون معتمدا على العلوم، بمعنى أن تكون كل العلوم مؤيّدة له، لا بمعنى أنّه لا يقوم إلاّ بالعلوم أي بكلّ علم منها، بل يكفي للمبدأ أن يكون قائما

على المعقولات وبعض الحسيّات مثلا، ثمّ يشترط فيه بعد ذلك ألاّ يتعارض في كلّ ما يأتي به مع أيّ مصدر من مصادر العلوم، وهذا القول هو الصّحيح بلا ريب.

ومن ثمّ لا يُمْنَعُ أن يَستَخْدِمَ الإنسانُ أيَّ صنف من العلوم لإثبات عقائد الدّين أو ما يخبر به القرآن، وهذا يحتاج إلى احتياط شديد لخطورته، كما يحتاج إلى علم دقيق بالدّين أوّلا، ثمّ بذلك الصّنف من العلوم ثانيا.

ولا بدّ من عدم التّسرع والانجراف وراء الدّعايات التي من شأنها أن تذاع في كلّ عصر من العصور، لأنّ أيّ غلط في أيّ جهة من هذه الجهات فإنّه سوف يوجّه إلى الدّين بشكل رئيسي، ولن يقال عند كثير من النّاس: إنّ هذا الرّجل أخطأ في فهم وتفسير هذا النّصّ أو ذاك، بل سوف يشاع من قبل أعداء الدّين والمتشكّكين ممّن ينتمون إليه أنّ هذا الدّين متناقض، وأنّ المبدأ المتناقض لا يصلح أن تقام عليه حياة، ويستغلون ذلك كله للهجوم على المبادئ الحقيقية للدين. فيتبيّن لك من ذلك مدى خطورة الخوض في هذا المجال، بل وفي كلّ مجال من الدّين، ولهذا كان ذلك الموقع المتين للعلماء والحذاق من بني البشر.

ولأنّ موضوع علم التوحيد هو المعلوم من حيث كونه موصلا إلى تثبيت العقائد، فلا يجوز لأحد أن يعترض حين يرى علماء التوحيد يخوضون في الطّبيعيّات والرّياضيّات والطب بل والفلسفة وغير ذلك من أنواع الفنون والعلوم، لأنّ هذا هو صلب وأساس مهمّتهم، وإذا سمحت لنفسك أن تُجَرِّدَهم من ذلك، فأنت في الحقيقة إنّما تلغي هذا العلم مطلقا. وليس هذا الأسلوب

من الخوض في سائر العلوم وإظهار أصالة الدين عليها أمرا مُبْتَدَعاً، بل هو الفهم الصّحيح المستمدّ من القرآن الكريم، فانظر في الكثير من الآيات التي تتكلّم في حقائق الوجود، وحقائق النّفس، وفي الآيات التي تحثّ على النّظر في الكون وفي السماوات والأرض، فإذا لم تكن هذه دليلا على ما نقول فلا يوجد دليل شرعيّ على أيّ أمر من أمور الدّنيا والآخرة مطلقا.

ولا تظنَّ أن كون موضوع علم التّوحيد هو المعلوم يخرج الكتاب والسنّة من أن يُستخْدَما لإثبات العقائد الدّينيّة، لأنّ الكتاب والسّنّة هما أيضاً من المعلومات التي تدلّ على العقائد الدّينيّة وتثبتها، فيكون استخدامهما لإثبات العقائد متمشيّا مع أصول هذا العلم، ولا تغتـرّ بمن يقول أنّ علماء التّوحيد من أهل السنّة -أي الأشاعرة والماتريديّة- لا يستدلّون بالقرآن ولا بالسنّة، بل يكتفون بالعقل في إثبات العقائد، فإنّ هذا القائل إنّما يدلّ بقوله هذا على مدى جهله ونفسه السّوداء، وعقله المظلم لا غير، فمن التّفاهة أن يُطلِق القولَ هكذا، وينسى من الذي حَمَلَ أحاديث الرّسول وأوصلها إلينا في هذه الأزمان، ومن الذي حفظ علوم القرآن، ومن الذي برع في تفسير القرآن وشرح الحديث، بل من الظّلم الفاحش أن يقال هذا لأنّ كلّ ذرّة من علوم الإسلام تدلّ على خطأ هذا القول، فالمحقّقون من علماء الدّين هم من أهل السّنة، وكذا علوم اللّغة والتّاريخ، وكذلك كانوا في القرون الماضية في سائر العلوم الدّنيويّة، حتّى لا يستطيع أحد أن ينكر هذا إلاّ من على قلبه غشاوة؛ ومن بلغ في الانحطاط إلى هذا المستوى، فالأحرى أن لا يناقش لأنّه

أصبح كالسوفسطائيّة الذين لا يناقشون لاستحالة جدالهم.

ثمّ إنّ أهل السّنة عندما يستخدمون العقل لإثبات العقائد فإنّ هذا يدلّ على ثقتهم بالدّين أولا وثقتهم بأنفسهم ثانيا، لأنّهم يكونون جازمين من أنّهم خلال بحثهم العقليّ هذا لن يتوصّلوا إلى شيء يخالف ما أتى به الدّين، بل سيصلون إلى استدلالات تدحض أعمدةَ الكفر وتهدمه، وما دام هذا، فلِمَ يمتنعون من هذا الطريق المستقيم. وبناء على هذا، فعلى الذي يرغب بالخوض في هذا العلم أن تتوفّر فيه صفات خاصّة، لأنّ لكلّ علم أهله، وذلك حتّى لا يفاجأ عندما يرى المصطلحات العقليّة والعلميّة والأصوليّة كلّها تتداول في كتب هذا الفن، فعلى من يريد أن الخوض فيه أن يكون ملمّا بكلّ هذه العلوم. ثمّ إذا كان من المسلّم به أنّ الدّين إنّما أنزل لهداية النّاس إلى خير الدّنيا والآخرة، أي لإصلاح حياة الإنسان وآخرته، فعلى الإنسان أن يجزم بلا تردّد أنّه مهما خاض في علوم الدّنيا من الطّبيعيّات وغيرها، فلن يصطدم بأمر يكون خلاف الدّين ونقيضا له. ويجب عليه أن يعتقد جازما أنّ توسّعه في علوم الدّنيا ومعرفته لما في الأنفس، وما في الآفاق إنّما يزيد من إيمانه واطمئنانه إلى هذا الدّين، لأنّ هذه المعرفة نفسها سوف تكون أدلّة على ما أخبر به الشّرع، لأنهما من خالق واحد. وقولنا إنّ موضوع هذا العلم هو المعلوم يقصد بالمعلوم هنا ما يقصد بالموجود، إلاّ أنّنا استخدمنا كلمة المعلوم، وقدّمناها على الموجود، ليصحّ التعريف على رأي من لا يقول بالوجود الذهنيّ، ولا يعرّف العلم بحصول الصّورة في العقل، ويرى مباحث المعلوم والحال خارج مباحث هذا العلم.

والحاصل أنّ هذا العلم يبحث فيه عن ذات اللّه تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والمقصود بقانون الإسلام هي نظريّة المعرفة في الإسلام، إذ معلوم أنّ كلّ مبدأ شامل ونظام كامل له مقاييس وموازين يزن بها الأمور، وهذه الموازين هي نظريّة المعرفة، ولا بدّ أن تكون المعلومات متماشية مع نظريّة المعرفة الإسلاميّة.

[غاية علم التوحيد]

وغاية هذا العلم أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعيّة متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين.

وذلك لأنّ الأدلّة قامت على أنّ سعادة الإنسان في وجوده لا تتمّ إلاّ على أساس هذا الدّين، فصار من الضّروريّ أن تدعم أصول هذا الدّين في نفوس النّاس، ويرد على شبه الكفّار وأعداء هذا الدّين.

ولا يجوز أن يتوهّم إنسان أنّ الاستدلال على صحّة هذا الدّين إنّما هو من قبيل التعصّب الأعمى، بل هو من قبيل العلم اليقينيّ القطعيّ، ولا يخطر في بال أحد هذا الخاطر إلاّ إذا كان علمه بهذا الدّين ضعيفا متلجلجا؛ وكثير من النّاس في هذه الأيّام لا يثقون بحقيقة الدّين ثقة تامّة، بل هم منتسبون إليه مسايرة لغيرهم، ومراعاة لمجتمعهم، وحقيقة أحوالهم هي عدم الاهتمام به، لا لأنّهم قد تحقّق لهم ما يضادّه، بل لأنّهم لا يعلمون شيئا عنه، ولا يخطر ببالهم البحث فيه لانشغالهم بأمور دنياهم.

ولا يفهم التّبيه أنّ منفعة علم التوحيد في الدّنيا يتمثّل في انتظام أمر المعاش، ولا بتم هذا الانتظام إلاّ بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النّوع الإنسانيّ على وجه لا يؤدّي إلى الفساد. وذلك لأنّ الإنسان إذا عرف علم التّوحيد واطمأنّت إليه نفسه، وتكيّفت في صفاتها به، حصّل السعادة الذّاتيّة، وإذا انتشرت أحكام الشّريعة بين النّاس وجعلوها هي الحكم بينهم في معاملاتهم، وهي الميزان الذي يزنون به تصرّفاتهم حصل الانتظام المطلوب، ولا يمكن التمسّك بأحكام الشريعة إلاّ بالإيمان بأصول التوحيد على منهاج أهل الحقّ.

وهذا الكلام يندفع به قول من يقول إنّ الدّين لا علاقة له بأحوال الدّنيا، بل إنّ الدّين هو الذي له العلاقة بها، وليس الدّين فقط منحصرا في البّحث بأحوال الآخرة كما يتوهّم الجاهلون، بل إنّ الحياة الدّنيا هي في نظر الدّين الجسر الذي يعبر به إلى الحياة الآخرة. وإذا أراد الإنسان أن يحصّل خير آخرته فعليه أن يحصّل خير دنياه وهذا لا يتم إلاّ بميزان الشّريعة. فمنفعة هذا العلم في الآخرة هي النّجاة من العذاب المترتّب على الكفر وسوء الاعتقاد. وعند التأمل الصّادق في منفعته في الدّنيا كما ذكرناها، نعلم أنّ صلاح النّوع الإنسانيّ لا يتمّ إلاّ على أساس هذا الدّين. فكل الأفكار والنظم التي تدعي أنها هي التي تملك النظرة التي فيها صلاح النوع الإنسانيّ غير الإسلام هي أفكار فاسدة باطلة، وهذا ليس تجنيّا ولا استخفافا بفكر النّاس، بل هو إيمان معقود على سبيل العلم بهذا الدّين وما يحويه من مبادئ. وكلّ هذه المبادئ كالرّأسماليّة والشّيوعيّة

والاشتراكيّة إنّما هي بهرجات وأفكار جزئيّة صيغت صياغة الأفكار الكليّة، ولهذا لا نعترف لأيّ منها بالشّموليّة بالفكر وإن ادّعت هي ذلك لنفسها، فنحن بما نملكه من أسلحة فكريّة نستطيع تعرية هذه الأفكار وبيان أنّها نظرات جزئيّة، ثمّ بيان فسادها وعدم مطابقتها لحقيقة الوجود.

[مسائل علم التوحيد]

ومسائل علم التّوحيد هي القضايا النّظريّة الشّرعيّة الاعتقاديّة. والاحتراز بالقضايا النّظريّة من غيرها - المقصود بالنّظريّة التي تحتاج إلى نظر حتّى يصدّق بها- وغير النّظريّ وهي البديهيّ لا يكون من المسائل والمطالب العلميّة، بل لا معنى للمسألة إلاّ ما يسأل عنه، ويطلب بالدّليل، والفرض البديهيّ معلوم لا يحتاج إلى دليل ولا سؤال. وفي هذا الزّمان صارت كثير من المسائل البديهيّة نظريّة، بل صارت بعض المسائل البديهيّة منكرة ومردودة، ولا ريب أنّه في هذه الحال، يجب البحث في المسائل النظريّة والبديهيّة على حدّ سواء، لأنّه لا معنى لكون المسألة بديهيّة إلاّ أنّها معلومة ومشهورة بين عامّة النّاس، حتّى لا يكون هناك داع للسّؤال عنها، لأنّه يعتبر حينئذ تحصيلا للحاصل. ولكن ندما تنقلب الحقائق فيصبح البديهيّ نظريّا أو مردودا يجب على الدّاعي إلى الدّين والحقّ أن ينزل للنّاس ويخاطبها على هذا المستوى، وإلاّ لتعذّر نشر حقائق الدّين.
فمقياس كون المسألة بديهيّة أو لا، هو انتشارها بين عامّة النّاس من المسلمين حتّى بستوي في العلم بها العالم والجاهل العاميّ. ولو فرضنا أنّ مسألة من المسائل كانت في الزّمان الماضي

بديهيّة وصارت الآن غير بديهيّة، فإنّه يجب علينا أن نعاملها ونعطيها حكم هذا الزّمان لا الزّمان الماضي.

[استمداد علم التوحيد ووظيفة العقل]

واستمداد علم التوحيد من الوجوب والجواز والامتناع.

وقال البعض: استمداده من التّفسير والفقه والحديث والإجماع ونظر العقل .

ولعلّ الاختلاف إنّما هو في التعبير واللّفظ لا في الحقيقة والمعنى؛ لأنّ الجواز والوجوب والامتناع إنّما تؤخذ من تلك الذكورات، وهذا على مذهب أهل السنّة؛ وهو مذهب أهل الحقّ؛ وهم الأشاعرة والماتريديّة، فلا حكم إلاّ من الشّرع.

وأمّا وظيفة العقل، فما هي إلاّ معرفة ماهيّة وصفة الواقع، فنحن نستخدم العقل عن طريق النّظر في العالم الخارجيّ، للتعرّف على وجود اللّه، أي على أنّ اللّه موجود، ولكنّ وجوب الإيمان باللّه تعالى بحيث يعاقب من لا يؤمن ويثاب من يؤمن هذا إنّما يعرف من الشّرع لا من العقل، على تفصيل لطيف بين الأشاعرة والماتريديّة.

ومن هذا يعلم أنّ الذي يخوض في علم التوحيد يجب أن يكون متّسع الآفاق ذا مدارك محيطة بشتّى أنواع العلوم كما تقدّم.

ومن ذلك يتبيّن لك سخف كلام من قال: إنّ أهل السّنة لا يعتمدون إلاّ على العقل، فهذا

كذب محض عليهم وافتراء ممّن قاله، وفي الوقت نفسه يقهم ممّا مرّ الردّ على من يقول: لا يجوز استخدام العقل في العقائد، بل الذي يقول بذلك إنّما هو ضعيف العقل؛ فالعقل في الإسلام معتبر وله مكانته، والإنسان إذا أريد مدحه يكفي أن يقال: إنّه عاقل؛ فالعقل صفة مدح ولا شكّ في ذلك. بل نقول: إنّ للعقل مجالاً في علم التوحيد، ولكنّه محصور في أمور بيّنها أهل السّنة والجماعة كما يفهم من كلام أساطين علمائهم.

وأمّا الذين يردّون النّظر العقليّ، فإنّما هم المجسّمة ومن لا عقل له. وقد انتشرت فتنة المجسّمة في هذا الزّمان خصوصا في هذه المسألة، فأوهما النّاس أنّ العقل ممنوع استخدامه مطلقا في الدّين، وبذلك صوّروا الدّين بصورة ليست له ولا هو لها، وحقّروا من مقام العقل حتّى أربكوا عامّة النّاس، وشكّكوا الذين ينظرون إلى الدّين من خارجه، وأعطوا لهم نظرة تعيسة عن الدّين، والحقّ الذي عليه أهل السنّة، كما مرّ، هو أنّ هو أنّ العقل معتبر ولكنّه محدود بحدود وجوده وطبيعته، ولا تعارض بين الشّرع والعقل أصلا، ولا يجوز القول بأنّنا نقدّم العقل على النّقل، ولا بأنّنا نقدّم النّقل على العقل، لأنّ كلاّ من القولين إنّما يبنى على تسليم أمر ممنوع، وهو: وجود تعارض بين العقل والنّقل، وهذا باطل قطعا كما يفهمه النّبيه. فإذ لا تعارض لا تقديم.

وهذا مدخل من المداخل التي صار المجسّمة يلجونها في هذه الأزمنة وفي الأزمنة المتقدّمة، فيسألون العاميّ: هل ترجّح العقل على النّقل أم النّقل على العقل؟!

ومع بطلان السّؤال أصلا، كما أشرنا، إلاّ أنّ بسيط العلم والعاميّة ينخدعان بظاهره ويبادران بالقول: إنّنا نقدّم النقل على العقل. وإذا تمّ للمجسم أخذ هذا الجواب من المسئول، شرع بعد ذلك يدسّ آراءه الفاسدة وأفكاره الكاسدة إلى هذا المسكين بعد أن يخوّفه من عقله ويضعه له في كيس أسود مخيف، فيلقي له ما شاء من نصوص يفسّرها له كما يشاء، في غفلة من تنبّه ذلك المسكين، ما أن يمضي على هذا فترة من الزّمان حتّى يصبح قد أكل مأكلهم وشرب مشربهم، فيصبح منهم وهو يعتقد أنّه من أهل الحقّ والهدى، وبعد هذا يصعب جدّا عليك أن توصل أمرا ما إلى نفس هذا المسكين، لأنّه سلّم عقله إلى غيره ليقتله له، وهو راض يحسب أنه يحسن صنعا، وهو لا يدري في أيّ واد يهيم، ولا في أيّ محيط يغرق. ويصبح كتلة من التعصّب والحمق والجهل والتبجّح وهو ليس ممّن يعلمون. واللّه المستعان.

[حكم دراسة علم التوحيد]

وأما حكم علم التوحيد ممّا يرجع للدّليل الجمليّ ففرض عين على طريق الجمهور.

والدّليل الإجماليّ المقصود به المعرفة الإجماليّة للدّليل الحقيقيّ، فمثلا الدّليل على وجود اللّه هو حدوث العالم، ولكنّ "حدوث العالم" أي وجوده بعد العدم هذه العبارة يمكن التفصيل فيها على درجات متباينة، فتكون القدرة عند بعض الأشخاص على تفصيل الكلام فيها أكثر من البعض الآخر، وهكذا تتفاوت المعرفة بين النّاس كما هو معلوم في كتب

الكلام الموسّعة، فيصبح المقصود بالدّليل الإجماليّ هو القدرة على الاستدلال الإجماليّ على صحّة العقيدة المعيّنة، أي المعرفة التي يمكن لأيّ إنسان أن يعرفها بأقلّ جهد، وذلك مثل الكلام السّابق.

فهذا القدر من المعرفة واجب وجوبا عينيّا على كلّ مكلّف ذكر أو أنثى، ويعصي من لا يعرفه.

ومثاله أيضا القول: إنّ الدّليل على وجود اللّه هو كون العالم مخلوقا، أو كونه متقن الصّنعة، أو كونه مرتّبا على هيئة معيّنة بحيث يستحيل أن يوجد على تلك الهيئة من دون إرادة تخصّصه بها. وهكذا، فهذه المعرفة هي المعرفة الواجبة على كلّ إنسان، وكذلك في كلّ عقيدة من عقائد الإسلام، وحتّى لو لم يستطع الإجابة عن التساؤلات والإيرادات والتشكيكات التي يمكن أن يوردها المنكر.

وأمّا ما يرجع للدّليل التفصيليّ فمختلف فيه على قولين: فنقل ابن التلمسانيّ أنّه فرض كفاية، وظاهر أسئلة ابن رشد أنّه مندوب إليه. ويمكن الجمع بينهما بأن يقال: إنّ التحقيق أنّه في الأصل فرض كفاية، وذلك لأنّه لا يجوز ترك الأمّة لعبة تلعب بها أهواء المشكّكين من دون وجود إنسان قادر على دفع هذه الشبة، ومن الحمق تجويز هذه الحالة لأنّ هذا كأنّه رضى بالشكّ في الدّين، ومعلوم أنّه كفر ولذلك يجب وجود من يقدر على القيام بمهمّة الدّفاع عن عقائد الإسلام وتثبيتها في صدور العوام والعلماء، وهذا إن قام به واحد فقط سقط الفرض، وإن لم يمكن القيام به إلاّ عن طريق مجموعة من الأفراد فيجب إيجاد هؤلاء الأفراد

والعمل على إيجادهم مهما كان عددهم حتّى تقوم بهم الكفاية المطلوبة. وكذلك يجب أن يكون في كلّ حيّ من الأحياء من هو قادر على الذبّ عن الشّريعة المطهّرة ضدّ الكفّار المبتدعة، أو مسافة قصر على قول بعض العلماء، والذي أميل إليه هو وجوب وجود فرد أو من لديه القدرة على ذلك بحيث يكون الوصول إليه سهلا، لأنّه لو كان صعبا ربّما دفعت الصّعوبة النّاس لعدم الذّهاب إليه، وقدّر بعض العلماء المسافة بمسافة العدوى، وهي المسافة التي إذا خرج الرّجل من بيته عند الفجر إليها، استطاع أن يرجع إليه عند الغروب عند الأمن على حياته ومصالحه، وإلاّ فإنّ المسافة تحدّد حسب مصالح المسلمين، والحاجة إلى القائمين بالذبّ عن الدّين الحنيفيّ. واللّه الموفّق .

وعند توفّر من يسقط فرض الكفاية، يصبح الحكم في حقّ بقيّة المسلمين ممّن لديهم أهليّة على ذلك هو النّدب. وهذا هو تحقيق المسألة.

ولا خلاف بين جميع المسلمين أنّ حكم علم التوحيد هو الوجوب عند الإطلاق أي بغضّ النّظر عن الجهات السّابقة، لأنّه ما دام الدّين لا تتركّز دعائمه إلاّ بهذا العلم، فمن الكفر أن يسمح أو يرضى بزوال العلم، لأنّ هذا رضى بزوال الدّين.

واعلم أنّ هذا الحكم لم يجمع عليه المسلمون فقط بل كلّ أهل ملّة مجمعون على إيجاب العلم الذي يثبّت دعائم ملّتهم، وهذا هو الحقّ اللاّئق بشكل أولى بالمسلمين. ولكنّنا ما زلنا نرى الحمقى من المنتسبين إلى هذا الدّين العظيم، يحاربون هذا العلم بعضهم عن جهل وعمى وبعضهم عن تعصّب لبدعته التي لا يكشفها واضحة للنّاس إلاّ هذا العلم، فلذلك

يقول بمحاربته وتحريمه، وهؤلاء لا يلتفت إليهم في هذا المجال، ولا يقام لهم وزن.

[واضع علم التوحيد والرد على من طعن على الإمام الأشعري]

وأمّا واضع هذا العلم فهو الإمام أبو الحسن الأشعريّ، وإليه تنسب أهل السنّة والجماعة، حتّى لقّبوا بالأشاعرة.

قال الإمام المحقّق ابن السّبكيّ في الطّبقات في ترجمة الإمام أبي الحسن الأشعريّ: عليّ ابن إسماعيل بن أبي بشر واسمه إسحاق ابن سالم بن إسماعيل بن عبد اللّه بن موسى بن بلال بن أبي بردة ابن صاحب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أبي موسى عبد اللّه بن قيس. شيخنا وقدوتنا إلى اللّه تعالى الشّيخ أبو الحسن الأشعريّ البصريّ شيح طريقة أهل السنّة والجماعة، وإمام المتكلّمين، وناصر سنّة سيّد المرسلين والذّابّ عن الدّين، والسّاعي في حفظ عقائد المسلمين، سعيا يبقى أثره إلى يوم يقوم النّاس لربّ العالمي. وإمام حبر، وتقيّ برّ، حمى جناب الشّرع من الحديث المفترى، وقام في نصرة ملّة الإسلام فنصرها نصرا مؤزّرا:

بهمّة في الثريّا إثر أخمصها وعزمة ليس من عاداتها السّأم

وما برح يدلج ويسير، وينهض بساعد التّشمير، حتّى نقّى الصّدور من الشّبه، كما ينقّى الثّوب الأبيض من الدّنس، وقال فلم يترك مقالا لقائل، وأزاح الأباطيل، والحقّ يدفع ترّهات الباطل.

ولد الشّيخ سنة ستّين ومائتين.

ثمّ ذكر الإمام السّبكيّ أنّ الإمام الأشعريّ كان في بداية أمره قد أخذ عن أبي عليّ الجبّائي، وتبعه في الاعتزال.

وقد شكّك القاضي عياض في هذا الأمر في كتابه ترتيب المدارك فقال: ويروى أنّه كان في بادية أمره معتزليّا ثمّ رجع إلى هذا المذهب _أي إلى مذهب أهل السّنة كما وضّحه هو_ وهذا إن صحّ لا ينقصه، فقد كان من هو أفضل منه كافرا، ثمّ أسلم، بل هذا أدلّ على ثبات قدمه وصحّة يقينه في التزام السنّة، إذ لم يلتزمها لأنّه نشأ عليها، ولا اعتقدها إلاّ بما نوّر اللّه له بها من قلبه وأيّده بروحه ورشده، وتكنّفه من عنايته ونصره، فذكر أبو عبد اللّه الأزديّ أنّه كان أوّلا معتزليّا أخذ عن الشحام والعطويّ، وتقدّم في ذلك على نظائره، ثمّ رجع إلى الحقّ، ومذهب أهل السنّة، فكثر المتعجّب منه. اهـ.

وأمّا المدّة التي بقي فيها على الاعتزال فاشتهر أنّها أربعون عاما، ولكن شكّ في هذا الحدّ الإمام السّبكيّ، فقال: يقال: أقام على الاعتزال أربعين حتّى صار للمعتزلة إماماً، فلمّا أراده اللّه لنصر دينه، وشرح صدره لاتّباع الحقّ، غاب عن النّاس في بيته خمسة عشر يوماً، ثمّ خرج إلى الجامع وصعد إلى المنبر، وقال:
معاشر النّاس إنّما تغيّبت عنكم هذه المدّة لأنّي نظرت فتكافأت عندي الأدلّة، ولم يترجّح عندي شيء على شيء، فاستهديت اللّه تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوب هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى

به، ودفع الكتب التي ألّفها على مذاهب أهل السّنة إلى النّاس. اهـ.

والقريب إلى الحقّ أنّه لم يدم على مذهب الاعتزال أربعين سنة، بل الصّحيح أن تقول: دام عليه إلى سنّ الأربعين، وفرق بين هذا وذاك. لأنّ المشهور أنّه التزم بمذهب أهل السنّة على رأس الثلاثمائة الهجريّة، وولد سنة ستّين ومائتين، وتوفي على الأرجح المشهور سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. ويؤيّد هذا القول أدلّة كثيرة سنفردها بالذّكر في كتاب خاص بالإمام الأشعريّ إن شاء اللّه، ولكن هنا نكتفي بالإشارة إلى بعض أهمّ المسائل التي يحسن بالسنّي الواعي أن يعرفها.

ثمّ هناك ملاحظة يجدر بالعاقل أن لا يغفل عنها، وهي أنّ الإمام الأشعريّ لمّا دام فترة من الزّمان على مذهب المعتزلة حتّى صار يشار إليه أنّه من أئمّة المذهب، وصار من المناظرين للخصوم والمفحمين لهم، ثمّ علمنا نحن أنّه تراجع عن هذا المذهب إلى مذهب أهل السّنة والجماعة، فلا بدّ أن تكون لنا نظرات في هذه الواقعة من حيث أنّه كيف تحوّل من مذهب إلى مذهب.

وهذا لا بدّ للعاقل أن يلاحظه ويفهمه فهما صحيحا موافقا للمعقول والمنقول من سيرة هذا الإمام، ونحن بعون اللّه تعالى نوضّح باختصار هنا هذه النّقطة:

لمّا غاص الإمام الأشعريّ في المذهب الاعتزاليّ، وسبر مسائله على ما هو مشهور، وكان من صفات الإنسان المخلص النيّة للّه تعالى أنّه لا ينجرف وراء التقليد، ولو حتّى كان

الذي يقلّده هو إمام العلماء جميعاً، بل لا بد أن يعمل فكره، وينظر في الفكر الذي يتبناه ويدافع من أجله، ولا عيب على الإنسان أن يظن الحق في قول ثم إذا تبين له بالدليل القويم اعوجاج أمره، تراجع عنه إلى غيره مما ينكشف له، بل هذا يدل على صفاء جوهره، وهمّته العالية وإخلاصه العميق. قلنا: لما جعل الأمام الأشعري ينظر في مسائل المعتزلة مسألة مسألة بان له خطأهم في كثير منها فجعل يناقش مشايخهم مرة تلو الأخرى حتى يتبين ما هو الحق، وكان يتقصد الاعتراض عليهم وتوجيه الإيرادات الواردة عليهم كما هو معلوم، مما قد نذكر بعض مناظراته لهم، ثم مع تكاثر المسائل التي تبيّن له رحمه الله غلطهم فيها، كان لابد له أن يفهم أن الأصول التي بنوا عليها مذهبهم، فيها نظر، وهذا انتج عنده حصيلة من الأفكار والمعاني دفعته لكي ينعزل بنفسه فترة كانت بالنسبة إليه كافية للوصول إلى منهج عقلي متكامل يمكن به الوصول إلى المعاني الصحيحة من القران والسنة، وإلى بناء فهم عميق من الأخبار والنصوص الواردة في الشريعة الكاملة، بحيث لا يكون هذا الفهم متعارضا مع أمر يؤيده العقل، ولا يؤدّي إلى تضارب بين ذات النصوص حتى لا يكون فيه إسقاطها، ويكون منسجما ومفسرا وموضحا في نفس الوقت لأقوال السلف المشهود لهم من صاحب الشريعة بالصلاح والتقوى.

ثم إنه دوّن ما وصل إليه بتوفيق الله تعالى وببركات نبيّه الكريم في كتب، هذه الكتب هي التي أخرجها إلى الناس ثم دعاهم إليها وصار يناظر المخالفين بناء على القواعد التي وصل إليها.

ولما أشهر هذه الأقوال والقواعد ونظر فيها علماء الشريعة بطبيعة الحال، ورأوها مطابقة لما يفهمونه هم وما كان قد وصل إليهم من أقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين، والقرآن الكريم والسنة المشرّفة، اتفقوا بعد هذا النظر والاجتهاد على أن الإمام أبا الحسن الأشعري هو الممثّل الحقيقي لأهل السنة والجماعة، وأنه هو الذي أظهر طريقتهم وردّ على المخالفين.

وما كان في طريقته من نقص أو إجمال وغموض شرحه علماء أهل السنة المتتابعون على حفظ هذه الشريعة، فلا ندعي عصمة لهذا الإمام بل كل الذي نحاول توضيحه هو بيان قدره وعظيم عمله وتوفيق الله له، ومدى تقدير علماء أهل السنة الذين نظروا في طريقته له.

ويفهم من هذا العرض المجمل، أن الأمام الأشعريّ لم ينتقل من مذهب الاعتزال إلى مذهب أهل السنة بين يوم وليلة، كما يفهم الكثير من عوامّ الناس، بل اللاّئق بحال الإمام كما ورد في سيرته من أخبار، والمناسب لما جرت عليه أحوال بني آدم عامة هو التكامل التدريجي الذي لابد أن يمر به كل إنسان يحاول الوصول إلى المذهب الحق، والمعاناة التامة من التفكير والمناضلة للمخالفين التي لا بدّ أن يتعرض لها أي إنسان.

فلم يكن تحوّله عبارة عن خيانة لمن تعلم على يديه من المعتزلة، بل يكون الأمر خيانة إذا هو رضي أن يسايرهم بعد ما توضح له الحق. ولم يكن تحوله من جرّاء رؤية رآها، وان كنا لا نغفل مثل قيمة هذه الرؤيا، لأنها رؤية للرسول صلى الله عليه وسلم تتضمن تبشيرا للإمام

الأشعريّ، ولكن التفكير المعقول المقبول أنّ هذه الرؤيا إنّما جاءت لما كان الإمام الأشعريّ يبذله من جهود للوصول إلى الحق بإخلاص، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم، فجاءت كمكافأة له وإمدادا له بالعزم الأكيد على المضي في هذا الطريق.

ولم يبتدع الأمام الأشعريّ مذهبه ابتداعا، بل كان عمله كما قلنا عبارة عن شرح وتدعيم لأقوال أهل السنة، قال القاضي عياض في ترجمته:

"وصنّف لأهل السنة التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنة، وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وقدم كلامه وقدرته وأمور السمع الواردة من الصراط والميزان والشفاعة والحوض وفتنة القبر التي نفت المعتزلة وغير ذلك من مذاهب أهل السنة والحديث، فأقام الحجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة والدلائل الواضحة العقلية، ودفع شبه المبتدعة ومن بعدهم من الملحدة والرافضة، وصنف في ذلك التصانيف المبسوطة التي نفع الله بها الأمة، وناظر المعتزلة، وكان يقصدهم بنفسه للمناظرة، وكلم في ذلك، فقيل له: كيف تخالط أهل البدع وقد أمرت بهجرهم _وكان أمرهم في ذلك الوقت شائعا وكلمتهم غالبة_ فقال: هم أهل الرياسة، وفهيم الوالي والقاضي، فهم لرياستهم لا ينزلون إليّ، فإن لم نسر إليهم فكيف يظهر الحق ويعلم أن لأهله ناصرا بالحجة؟

وكان أكثر مناظرته مع الجبّائيّ المعتزليّ، وله في الظهور عليه مجالس كثيرة، وله مجلس كبير مشهور في مناظرة الأمير بالبصرة "ابن

وفاء" في مسألة الإمامة، ظهر فيها علمه وتفنّنه.

فلما كثرت تواليفه وانتفع بقوله، وظهر لأهل الحديث والفقه ذبّه عن السنن والدين، تعلق بكتبه أهل السّنة وأخذوا عنه ودرسوا عليه وتفقهوا في طريقه، وكثر طلبته وأتباعه لتعلم تلك الطرق في الذبّ عن السنة، وبسط الحجج والأدلة في نصر الملة، فسمّوا باسمه، وتلاهم أتباعهم وطلبتهم فعرفوا بذلك، وإنما كانوا يعرفون قبل ذلك بالمثبتة، سمة عرفتهم بها المعتزلة، إذا أثبتوا من السنة والشرع ما نفوه. فبهذه السّمة أولا كان يعرف أئمة الذب عن السنة من أهل الحديث كالمحاسبي وابن كلاب وعبد العزيز بن عبد الملك المكيّ والكرابيسيّ إلى أن جاء أبو الحسن وأشهر نفسه فنسب طلبته والمتفقهة عليه في علمه بنسبه، كما نسب أصحاب الشافعي إلى نسبه، وأصحاب مالك وأبي حنيفة وغيرهم من الأئمة إلى أسماء أئمتهم الذين درسوا كتبهم وتفقهوا بطرقهم في الشريعة، وهم لم يحدثوا فيها ما ليس منها. فكذلك أبو الحسن، فأهل المشرق والمغرب بحججه يحتجون وعلى منهاجه

يذهبون، وقد أثنى عليه غير واحد منهم، وأثنوا على مذهبه وطريقه.

وإنما جاء خلاف ذلك من قوم من أصحاب أبي حنيفة، مذهبهم الاعتزال في الأصول، كعبد الجبار قاضي الرّي والتنوخيّ وأمثالهم من غلاة المعتزلة ودعاتهم، ومن قوم أيضا ينتسبون إلى مذهب أحمد بن حنبل غلوا في ترك التأويل حتى وقعوا في التشبيه، وأكثرهم ليس من العلم بسبيل ولكنهم لانتسابهم إلى السنة والحديث

قبلت العامة أقوالهم، ولم تنفر منهم نفورها من أولئك الأخر، فقرروا عند العامة أنه مبتدع، وأضافوا إليه من المقالات ما أفنى عمره في تكذيب قائلها وتضليله.

وأكثر من شنع عليه بالأندلس: علي بن حزم الداوودي، فأنه ملأ كتابه عليه وعلى أئمّة أصحابه، كذبا وتشانيع باطلة وذلك في كتابه المسمى: بالنصائح والفضائح. وأثنى عليه في كتابه الفصال، وعدّه في متكلمي أهل الحديث ومن ارتضي قوله الأئمة المالكية والشافعية.

ونظار أهل الحديث راضون عنه مقتبسون منه، وقد درس عليه وعلى أصحابه منهم جماعة حتى صاروا أئمة في طريقه وصنفوا الكتب على نهج طريقته وتصانيفة."

ثم قال "ومن وقف على تواليفه رأى أن الله أمده بتوفيقه، وقد روي في أمره حديث لا أعلم له أصلا ولا رويته، فلا أذكره ". انتهى كلام القاضي عياض من أئمة المالكية المعتبرين وهو على اختصاره فيه فوائد عظيمة لمن ألقى السمع وهو شهيد.

وقال الأمام تاج الدين السبكي في الطبقات:

" اعلم أن أبا الحسن لم يبدع رأيا، ولم ينش مذهبا، وإنما هو مقرر لمذاهب السّلف، مناضل عما كانت عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقا، وتمسك به وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى

أشعريّا، ولقد قلت مرة للشيخ الإمام رحمه الله ـ يقصد والده الإمام المجتهد تقي الدين السبكي ـ : أنا أعجب من الحافظ ابن عساكر في عده طوائف من أتباع الشيخ، ولم يذكر إلا نزرا يسيرا، وعددا قليلا، ولو وفى الاستيعاب حقه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة، فإنهم برأي أبي الحسن يدينون الله تعالى، فقال: إنما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن، وإلا فالأمر على ما ذكرت من أن غالب علماء المذاهب معه.

وقد ذكر الشيخ شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنيفية وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب، وشيخ الحنيفة جمال الدين الحصيريّ. "

وقال في موضع أخر:

" قال المآيرقي: ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة إنما جرى على سنن غيره، وعلى نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا انفرد به، ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب إلى مالك، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكيّ، ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الاتباع لهم، إلا أنه لمّا زاد المذهب بيانا وبسطا عزي إليه، كذلك أبو الحسن الأشعري، لا فرق، ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه في نصرته.

إلى أن يقول القابسيّ: وما أبو الحسن إلا واحد من جملة القائمين في نصرة الحق، ما

سمعنا من أهل الإنصاف من يؤخره عن رتبة ذلك، ولا من يؤثر عليه في عصره غيره، ومن بعده من أهل الحق سلكوا سبيله". ثم قال:

"لقد مات الأشعري يوم مات، وأهل السنة باكون عليه، وأهل البدع مستريحون منه."

وقد ذكر الأمام السبكي كلاما للأمام البيهقيّ وهو من هو، نذكر هنا بعضه: "وفضائل الشيخ أبي الحسن ومناقبه أكثر من أن يمكن ذكرها في هذه الرسالة لما في الإطالة من خشية الملالة، لكني أذكر بمشيئة الله تعالى من شرفه بآبائه وأجداده وفضله بعلمه وحسن اعتقاده، وكبر محله بكثرة أصحابه ما يحمله على الذبّ عنه وعن أتباعه.

ثم أخذ البيهقيّ في ذكر ترجمة الشيخ وذكر نسبه ثم قال: إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله، فلم يحدث في دين الله حدثا، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وإنّ ما قالوا وجاء به الشرع في الأصول صحيح في العقول بخلاف ما زعم أهل الأهواء، من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه وثبوته، ما يدل عليه أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة كأبي حنيفة وسفيان الثوري، من أهل الكوفة والأوزاعي وغيره من أهل الشام.

ومالك و الشافعي من أهل الحرمين ومن نحا نحوهما من أهل الحجاز وغيرها من سائر البلاد، وكأحمد ابن حنبل وغيره من أهل الحديث والليث بن سعد وغيره، وأبى عبد الله محمد بن

إسماعيل البخاريّ وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوريّ إمامي أهل الآثار. إلى أن قال:

وصار رأسا في العلم من أهل السنة في قديم الدهر وحديثه، وبذلك وعد سيدنا المصطفى صلى الله عليه وسلم أمته فيما روي عنه أبو هريرة أنه قال: " يبعث اللّه لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها". ثمّ ساق حديث الأشعريين الذي أشار إليه أيضا القاضي عياض وهو أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: "يقدم قوم هم أرقّ أفئدة منكم" فقدم الأشعريّون فيهم أبو موسى...

وقال الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم "الإيمان يمان والحكمة يمانيّة أتاكم أهل اليمن هم أرقّ منكم أفئدة، وألين قلوبا".

وفي حديث أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال لمّا نزلت (فسوف يأتي اللّه بقوم يحبّهم ويحبّونه) المائدة 54: "هم قوم هذا، وضرب بيده على ظهر أبي موسى الأشعريّ".

ثمّ قال البيهقيّ: وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمّة وتركوا ظاهر الكتاب والسّنة، وأنكروا ما ورد أنّه من صفات اللّه تعالى نحو: الحياة والقدرة والعلم والمشيئة والسّمع والبصر والكلام والبقاء، وجحدوا ما دلاّ عليه من المعراج وعذاب القبر والميزان، وأنّ أهل الإيمان يخرجون من النّيران، وما لنبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم من الحوض والشّفاعة، وما لأهل الجنّة من الرّؤية، وإنّ الخلفاء الأربعة كانوا محقّين فيما قاموا به من الولاية وزعموا أنّ شيئا من ذلك لا يستقيم ولا يصحّ على العقل والرّأي

أخرج اللّه من نسل أبي موسى الأشعريّ رضي اللّه عنه إماما، قام بنصرة دين اللّه، وجاهد بلسانه وبيانه من صدّ عن سبيل اللّه، وزاد في التّبيين لأهل اليقين أنّ ما جاء به الكتاب والسّنة وما كان عليه سلف هذه الأمّة مستقيم على العقول الصّحيحة.. اه.

قال الإمام السّبكيّ _عن كتاب البيهقيّ الذي نقلنا منه بعضا: وقد تضمّن هذا الكتاب – وقائله من علمت من الحفظ والدّين والورع والاطّلاع والمعرفة والثّقة والأمانة والتّثبّت_ إنّ الصّحابة ومن تبعهم بإحسان من علماء الأمّة فقهائها ومحدّثيها على عقيدة الأشعريّ، بل الأشعريّ على عقيدتهم، قام وناضل عنها، وحمى حوزتها من أن تنالها أيدي المبطلين وتحريف الغالين. اهـ.

وقال الشّيخ عليش في فتاويه في جواب سؤال فحواه أنّ الإمام الأشعريّ هل هو واضع علم التّوحيد؟ فأجاب: بل واضعه هو اللّه تعالى، فقد أنزل في كتابه العزيز آيات كثيرة مبيّنة للعقائد وبراهينها، وممّن دوّن فيه قبل أيّام الأشعريّ الإمام مالك رضي الّه عنه. فال العلاّمة اليوسيّ في قانونه: وأمّا واضعه أي علم الكلام فقيل: هو الشّيخ أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ، ولا شكّ أنّه هو الذي دوّن هذا العلم، وهذّب مطالبه ونقّح مشاربه، فهو إمام أهل السّنةّ من غير مدافع، ولكنّ عدّه واضعا غير بيّن، فإنّ هذا العلم كان قبله، وكانت له علماء يخوضون فيه كالقلانسي، وعبد اللّه بن كلاب، وكانوا قبل الشّيخ يسمّون بالمثبتة، لإثباتهم ما نفته المعتزلة، وأيضا علم الكلام كما مرّ صادق بقول الموافق والمخالف، والشّيخ كان يدرسه

على أبي عليّ الجبّائيّ وقصّته معلومة، فكيف يكون واضعا والأولى أنّه علم قرآنيّ لأنّه مبسوط في كلام اللّه تعالى، بذكر العقائد وذكر النبوّات، وذكر السّمعيّات، وذلك مجموعه مع ذكر ما يتوقّف على وجود الصّانع تعالى من حدوث العالم المشار إليه بخلق السّماوات والأرض والنّفوس وغيرها، والإشارة إلى مذاهب المبطلين كالمثّلثة والمثنّية والطّبائعيّين وإنكار هذا عليهم، والجواب عن شبه المبطلين المنكرين لشيء من ذلك، إمكانا أو وجودا كقوله تعالى: (كما بدأنا أوّل خلق نعيده)، وقوله تعالى: (قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة، وهو بكلّ خلق عليم)، وقوله تعال: (الذي جعل لكم من الشّجر الأخضر نارا). وذكر حجج إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام إقرارا لها، وحكم لقمان وغير ذلك ممّا يطول. وتكلّم فيه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم كإبطاله اعتقاد الأعراب في الأنواء والعدوى، وغير ذلك..وهلمّ جرا، وهذا إذا اعتبر الكلام معزولا عن العلم الإلهيّ، وأمّا إن اعتبر العلم الإلهيّ أنّه هو المأخوذ في الملّة بعد تنقيحه بإبطال الباطل وتصحيح الصّحيح، فلا إشكال أنّ وضعه قديم. انتهى كلام اليوسيّ، رحمه اللّه تعالى. وقال شيخ مشايخنا، العلاّمة الأمي قال: يعني اليوسيّ: واشتهر أنّه واضع هذا الفنّ، وليس كذلك بل تكلّم عمر بن الخطّاب فيه، وابنه، وألّف مالك رسالة فيه، قبل أن يولد الأشعريّ، نعم هو اعتنى به كثيرا".اه. انتهى من الفتاوى.

وما نقلناه من كلام العلماء يكفي في بيان أنّ الإمام الأشعريّ هو إمام أهل السّنة والجماعة، وأنّ الأشاعرة هم الممثلون الحقيقيّون لأهل السّنّة والجماعة، ولا يخالف

في هذا إلاّ من غلب على قلبه التعصّب والهوى، وعدمت من نفسه حقيقة علوم الدّين، وخلا عن معرفة علماء الدّين الذين هم منارات الهدى للأمّة الإسلاميّة، وعسى أن نكتب كتابا خاصّا نحقّق فيه الحقّ في هذه المسألة، ونكشف تلبيسات المبطلين، ونقيم فيه الحجّة على المكلّفين.

وممّا مضى من كلام...ندرك أنّ الإمام مرّ في حياته بطورين حقيقيّين الأوّل: مرحلة كان فيها معتقدا بكلام المعتزلة ومدافعا عنهم، وهو منهم من المنظّرين، وهذه على تسليمها استمرّت إلى أن بلغ الأربعين من العمر، حيث كان في أواخر هذه السّنون يراجع فيها فكره وفكرهم ويناقش مشايخهم، وهي الفترة التي أشرنا إليها باختصار فيما مضى، حتّى توصّل إلى قناعة بخطأ المعتزلة في كثير من أصولهم أو بعضها، فدفعه هذا إلى الخروج عنهم مرجّحا لقول أهل السنّة، واهتدى في ذلك بجهود من كان قبله من العلماء المتكلّمين مثل الحارث المحاسبيّ، والقلانسيّ، وغيرهما.

وساهم هو بتوضيح رأي أهل السّنّة والجماعة، بالتأليف فيه وبالرّدّ على المخالفين، حتّى رأى العلماء أثره في ذلك، فجعلوه علما على قول أهل السّنّة، وانتسبوا إليه، وهذه هي المرحلة الثانية التي يفترض أنّها دامت معه رحمه اللّه تعالى حوالي أربعا وعشرين عاما، بدأت على رأس المائة الثّالثة الهجريّة.

وبعد الدّراسة لهذه المرحلة دراسة مدقّقة توصّلت إلى أنّه عندما تراجع عن فكر الاعتزال التقى بالحنابلة الذين كانوا قد غالوا حتّى وصلوا إلى أطراف التجسيم، والتقى بأحد مشايخهم

وهو الحافظ زكريّا السّاجيّ المتوفّى سنة 307 هـ، وعنه أخذ الأشعريّ مقالة الحنابلة، وعلى إثر هذا ألّف كتابه الإبانة عن أصول الدّيانة، وألّف بعده كثيرا من الكتب نحو اللّمع، ورسالة إلى أهل الثّغر وغيرها، فيكون قد تتلمذ التلاميذ على يده يتلقّون عنه كيفيّة فهم عقيدة الإسلام الحقّة والدّفاع عنها، وردّ بدع المشكّكين، حوالي عشرين سنة، حتّى حانت وفاته، وهذه العقيدة التي نقّحها ووضّحها هي نفسها التي حملها بعده تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، مثل القاضي الباقلاّنيّ، والإمام الغزاليّ، والجوينيّ، وقبلهم بندار وأبو الحسن الباهليّ، وأبو بكر القفّال الشّاشيّ، وغيرهم وهم كثيرون، واستمرّ حرّاس العقيدة حتّى هذا الزّمان، وخير من يفهم الشّيخ هم تلاميذه، ويستحيل أن يمضي النّاس كلّ هذا الزّمان وهم يظنّون أنّهم قد فهموا شيخهم وهم في الحقيقة غير فاهمين لما يقول. ولم يحدث أن تراجع الإمام الأشعريّ عن عقائده التي علّمها تلاميذه في آخر عمره، فلو كان هذا قد حدث للزم أن يكون أوّل العارفين هم أخصّ النّاس به كما عرفنا، ولم يشر أحد منهم لا بالقال ولا بالحال إلى شيء من ذلك.

وما كنّا نحن لنطيل في توضيح هذا الحال إلاّ لأنّ بعض من ركبهم الجهل وغرقوا فيه حتّى آذانهم، ادّعوا دعوى مجرّدة عن الدّليل أنّ الإمام الأشعريّ قد تراجع في نهاية عمره عن عقائده التي كان قد أمضى السّنين الطّوال في تثبيتها، وأنّ تلاميذه وأتباعه لم يعرفوا بذلك، أو عرفوا ولكن لم يستجيبوا له في ذلك واستمرّوا على ما كان عليه قبل التّراجع، وعلى هذا فيكون كلّ من ينتسب إلى الإمام الأشعريّ في هذا الزّمان وما

قبله فانتسابه غير صحيح، وهو لا يتّبع الأشعريّ الحقيقيّ؟ هكذا يقولون،

وإذا عرفنا أن جمهور علماء الأمة إنما هم متبعون للأشعري في عقيدته التي يدعي هؤلاء أنه تراجع عنها إلى عقيدة أهل السنة الحقيقية في نهاية عمره، ينتج من هذا أن جمهور علماء الأمة قد ضلوا في العقائد وأنهم على غير الهدى، وأن من حالفه التوفيق والاهتداء هم نسبة قليلة جدّا تعدّ عدّا. ونحن نقول هذا الكلام لا نشكّ أنّ القارئ يستغربه، فكيف يتراجع إمام عظيم مثل الأشعريّ عن عقيدة أمضى عليها نصف عمره واشتهر بها ثمّ لا يعرف جميع النّاس أنّه تراجع ، كيف لا ينتشر هذا التراجع المدّعى وقد علم جميع النّاس بالإمام عندما تراجع عن الاعتزال، هذا أمر غريب قريب من المعجزات. ونحن لن نترك القارئ في حيرة من أمره بل سنوضح حقيقة هذه المسألة والحال هنا بما يتواءم مع المقام، واعدين أن نخصّص لها بحثا مستقلاّ مفصّلا في موضع آخر إن شاء اللّه، لأهميّة هذه المسألة في هذا الزّمان. فنقول:

مسألة تراجع الإمام الأشعريّ التي عليها أكابر علماء الدّين، ما هي إلاّ عبارة عن إشاعة من بعض المجسّمة افتعلوها، وحاولوا نشرها بين النّاس بكلّ ما لديهم من قوّة وطاقة وذلك لتغيير النّاس من المذهب الذي حطّم أفكارهم وأزال أصنامهم التي يعبدون.

فقد علم النّاس أجمعون الحالة التي كان عليها أصحاب الإمام أحمد من التعصّب القاتل والأفكار الضّيقة، ومن محاربتهم لكلّ من يريد إعمال عقله لفهم الدّين أو الدّفاع عنه، دفعهم إلى هذا كلّه ما أصابهم من تسلّط المعتزلة في

الفتنة المعروفة، وترك هذا في نفوسهم أعظم الآثار بحيث كادوا يرون كلام الإمام أحمد بحدّ ذاته حجّة لا سبيل إلى مخالفتها. ودفعهم نفورهم من الاعتزال وجمودهم عن التفكير إلى الغوص في أوحال المجسّمة، وانتشر فيهم التجسيم حتّى صاروا أئمّة فيه، وصارت لهم مذاهب يدافعون عنها ويعتقدون أنّها هي الحقّ الذي لا امتراء فيه، وصاروا يستدلّون على عقائدهم هذه من جسميّة وحدّ وحركة وحجم وأعضاء ومماسّة وغير ذلك من عظائم، بالأحاديث الموضوعة والضّعيفة بل بكلّ قول فاسد ساقط. وكانوا مستعدّين للقتال من أجل هذه العقائد الفاسدة، وما أكثر ما كان يصير من مقاتلات بينهم وبين المنزّهين من الشّافعيّة وغيرهم.

ولمّا كان هؤلاء يوهمون النّاس أنّهم لا يقولون إلاّ بما يقول اللّه والرّسول، وينبذون كلّ قول سوى ذلك، وهذا نفس ما كانت الخوارج قد قالته للإمام عليّ بن أبي طالب: لا حكم إلاّ لله...كلمة حقّ أريد بها باطل... كان عامّة النّاس ينخدعون بما يسمعون من هذه الأقوال العامّة ويسيرون وراءهم، نابذين المعتزلة لأنّهم كانوا متعمّقين في الأنظار العقليّة، وحال عامّة النّاس أنّهم لا يستطيعون مجاراتهم في ذلك. فصارت لذلك السيطرة على عامّة النّاس في ذلك الزّمان لهؤلاء المجسّمة، ومن يمشي معهم ولا يقاومهم ولا ينبّههم إلى أخطائهم.

فلمّا ظهر الإمام الأشعريّ وناظر المعتزلة وأفسد أقوالهم، وأيّد كلام السّلف كما مرّ معنا، ونادى بالأخذ بظواهر النّصوص وإعمال العقول في الوقت نفسه. التفّ حوله أكثر أهل العلم

المخلصين، وصار اسمه علما على أهل السنّة؛ وكان قد ردّ أيضا في أثناء مؤلّفاته على المجسّمة وصرّح بأنّهم خارجون عن أهل السنّة، فاكتسب بذلك عداوة هؤلاء الأشياخ الذين اعتادوا على التجسيم. ولكنّه لقوّة أدلّته وأقواله وصبره ومناضلته مع تلاميذه وأنصاره، تمكّن من اكتساح مراكزهم، وضعضعة مكانتهم كذلك بين عامّة النّاس.

وعلى مرّ الأيّام، ترسّخت طريقته كما أصّلها هو ومكّنها تلامذته في قلوب النّاس عامّتهم وعلمائهم، وزال خطر المعتزلة وانحسرت مفاسد التجسيم، وظهر مذهب أهل السنّة واضح المعالم قويّ الأركان.

وبقيت الحال كذلك، لا يقدح أحد في طريقته، ومن انتقد واعترض فإنّما في أمور جزئيّة ومسائل فرعيّة، أمّا الأصول، فظلّت راسخة راضيا عنها علماء الأمّة على مرّ السّنين.

وطوال أربعة قرون على أقلّ تقدير، لم يدّع أحد أنّ الإمام الأشعريّ قد تراجع عن طريقته هذه التي انتشرت وسادت، ومن يفعل ذلك إلاّ من سفه نفسه واستخفّ عقول النّاس، فمن حقّ أمر كهذا أن يوضع في أخبار الحمقى والمغفّلين. حتّى برز في أوائل القرن الثّامن رجل يظنّ في نفسه الذّكاء البالغ والعلم التّام، اسمه ابن تيميّة، اشتغل في بداية أمره بالسّنة حتّى عطف عليه العلماء، لمّا أصاب عائلته مع باقي العائلات المشرّدة إثر مصائب التّتار، وما إن استطاع أن يقوم بنفسه حتّى أعلن مكنون نفسه من مذهب بطّال وعقائد التجسيم، وما يخبئه من بعض لأعلام العلماء من أهل السنّة. ولمّا كان مذهب أهل السنّة من الأشاعرة هو

السّائد في ذلك الزّمان كما في بقيّة الأزمان وكان كلام هذا الرّجل مخالفا له أشدّ المخالفة، لم يستطع أن يصرّح مباشرة بأنّ الإمام الأشعريّ مخطئ في عقائده، وأنّ العلماء الذين يتبعون الإمام الأشعريّ كذلك ضالّون مبتدعون، فلجأ إلى حيل كثيرة في كتاباته وكلماته، يحاول بها أن يهدّ مذهب التنزيه. وسحقا لمن حاول ذلك. ومن هذه المسائل أنّه أصدر إشاعة من عند نفسه وهي أنّ الإمام الأشعريّ قد تراجع عن عقيدته التي يتبنّاها الأشاعرة الآن إلى العقيدة التي ينادي بها ابن تيميّة، وهي عقيدة التجسيم وادّعى أنّ أتباع الأشعريّ لا يتّبعون الأشعريّ الحقيقيّ، على اعتبار أنّ الحقيقيّ عنده: هو الأشعريّ المجسّم الذي بنى وهمه صورته، ولم يوجد هذا الأشعريّ إلاّ في خيال ابن تيميّة وخيال أتباعه المجسّمة البلداء.

وكان يقصد بهذه الإشاعة أن يخلخل عامّة النّاس، ويوحي إليهم أنّ الأشعريّ فعلا قد تراجع عن ما كان يقوله إلى عقيدة ابن تيميّة، وقد كان ابن تيميّة يعرف أنّ علماء الإسلام لن ينخدعوا بمثل هذه المغالطة، وهذا هو منشأ هذه الإشاعة السّخيفة. وقد قاوم علماء الدّين ابن تيميّة في حياته وناظروه وبيّنوا غلطه وألزموه وحكموا عليه بالسّجن ومات فيه دفاعا عن عقائده البالية وآرائه الفاسدة.

وقد زالت آثار الفتنة التي أحدثها ابن تيميّة في زمانه وفي الزّمان الذي تلاه، وسيطر الأشاعرة مرّة على سير الأمور حتّى هذا الزّمان الذي نحن فيه. ولم يتخلّل هذا إلاّ نقاطا سوداء من ترسّبات أفكار هذا الرّجل حاولت أن تسوّد

صحيفة سير الإسلام البيضاء، ولم يكن لها أيّ أثر في وقتها.

حتّى جاء هذا الزّمان العصيب، حين تفكّكت دولة الإسلام، وهي دولة الخلافة على أيدي المخادعين، والعملاء المدسوسين من الدّول الكافرة، وهجمت دول الغرب بقوّتها الماديّة فقسّمت بلاد المسلمين إلى أجزاء كالدّمى بين أيديهم، وكان أوّل ما فكّر فيه هؤلاء المستعمرون، هو أن يدمّروا الوحدة الفكريّة العقائديّة التي يتّصف بها المسلمون من الهند حتّى المغرب العربيّ، ومن أواسط أوروبّا إلى المناطق النائية في قارّة إفريقيا، فزرعوا بحيلهم وقوّتهم الماديّة دولة خبيثة وسط بلاد الإسلام، عمالتها لهؤلاء الكفّار واضحة، ولكنّها تتستّر بلباس الدّين والإسلام، وظلّت تكيد لمذهب أهل السنّة منذ أوّل ظهورها حتّى هذا الزمان الذي انتشر فيه فسادها لما بين يديها من أموال، وقد رأى المستعمرون الكفّار في أفكار ابن تيميّة بغيتهم التي ينشدون، وهكذا فعلوا، فقد حمّلوا هذه الدّولة القائمة في نجد والحجاز فكرة ابن تيميّة المبتدع الحاقد على أهل السنّة، وساندوها بالسّلاح والتدبير، واستطاعوا أن يصلوا إلى هدفهم من تفكيك العالم الإسلاميّ في الفقه والعقيدة بعد أن كان وحدة واحد. واللّه المستعان على كيد الكفّار.

وهكذا وبتخطيط من أعداء الدّين وسير هؤلاء الوهابيّة المبتدعة معهم، انقلب الأمر وتغيّرت الأمور، وصار عامّة النّاس يرمون الأشاعرة بالابتداع وهم حماة الدّين، وما كانت

هذه إلاّ خطوة ليتمكّن أعداء الدّين من إحكام قبضتهم على المسلمين.

وقد استغلّ هؤلاء الحمقى المبتدعة الخيرات التي أودعها اللّه بحكمته في بطون الصحراء من نفط وذهب ومعادن شتّى، لتكون حماية لبيته العتيق في هذا الزّمان، فقلب هؤلاء الأمر وتظاهروا بخدمة الحرمين، وكم أنفقوا من الأموال على المفاسد، من أمور لا تخدم الدّين، وصرفوا قسما كبيرا منها في نشر كتب المجسّمة حتّى صارت على كلّ لسان، وتراها عين كلّ إنسان، وغطّوا بأفعالهم هذه على علماء أهل السنّة الكرام إلى غير ذلك من مفاسد كبيرة ليس هذا محلّ بيانها.

ولم يكتفوا بذلك بل جاهروا بفعلتهم النّكراء حين مكّنوا اليهود من بيت المقدس وجعلوا هذا من حقّهم الأكيد، واستجلبوا الأمريكان وغيرهم وصرفوا الأموال في بناء القواعد العسكريّة لهم في ديار كانت تحكمها دولة الإسلام. وهم بين أظهرهم يسلبون خيراتهم ويحكمون الوثاق على أعناقهم.

كلّ هذا وقد تبلّدت نفوس العامّة بعد فسادها –بل والخاصّة- بتشرّبها بمذاهب المبتدعة من المجسّمة.

وقد نتج عن هذا كلّه غياب الرّوح العقليّة المتحفّزة التي كان أوائل المسلمين يملكونها، وتقودهم للدّفاع عن حمى عقيدة الإسلام. وذلك لأنّ منهج أهل السنّة غاب عن أعين النّاس بل صاروا يرونه بعد وضلالة وقسيما للكفر، وهم يحسبون أنّهم على شيء ..

فصار المنحطّ في التفكير يكتب في شؤون العقائد، وينقد المذاهب، وينصّب نفسه حكما بل قاضيا على فحولة الإسلام. وأتاح هذا الجوّ المجال مفتوحا أمام الأفكار الغربيّة والشّرقيّة الملوّثة بتعاليم الكفّار أن يتبنّاها أبناء المسلمين، ويدافعون عنها ويظنّون أنها الحقّ.

ولم يجد الإسلام مدافعا إلى الآن يبيّن الحقّ الصّريح، إلاّ عددا قليلا من المخلصين بقيّة العلماء ومن تأثّر بهم من المعاصرين، ولم يكن هؤلاء ليملكوا القدر الكافي الذي يمكّنهم من الوقوف أمام هذا التيّار الجارف. لأنّ الأمر أعظم من أن يقوم به أفراد قلائل.. ولا نريد أن نطيل في هذا الكلام الذي تطغى عليه الصبغة الخطابيّة، ولكنّه بهذا القدر هنا مفيد. ونحن بما نحاول هنا، نستحثّ المسلمين والمخلصين للّه ربّ العالمين علة القيام بهذا الواجب الجسيم

باب الإيمان باللّه تعالى

المقصود بالإيمان هو التصديق الجازم مع الإذعان لما صدّق به.

وبيان ذلك أنّ الإنسان في حال وجوده لا بدّ له أن يفعل أفعالا، ولا بدّ له أن ينفعل بالأفعال الخارجة عن ذاته المؤثّرة فيها، فكلّ موجود حادث منفعل بغيره.

وهذا الفعل والانفعال إمّا أن يكون بميزان أو لا بميزان؛ فالإنسان الذي تحكمه رغباته وأهواؤه الجزئيّة الزمانيّة المكانيّة، هذا الإنسان لا ميزان له يسير عليه في حياته.

وأمّا الإنسان الذي يسير بميزان فهو الإنسان العاقل، أي الذي تعقّل حقيقة وجوده

ومرتبته في هذا الكون، فهو الذي حصلت فيه صورة العالم الكبير بصورة ولو إجماليّة، ولكن كافية لكي توجّهه في مسار معيّن لا يعتمد على الجزئيّات، بل على الأجزاء غير المضبوطة.

وهو الذي تعقّل حقيقة هذا الكون، وعلم أنّه عبارة عن جزء منه وفيه، وأنّه تربطه بباقي أجزائه علاقات، وأنّ ما يصدر عنه يؤثّر في غيره كما أنّ ما يصدر عن غيره يؤثّر فيه، فمفاهيم الدّين ممتزجة بلحمه ودمه، وتصبح كيفيّة لازمة لذاته، وصفاته لا تنفكّ عنه، فيصير المؤمن سائرا كما توجّهه هذه المفاهيم.

وكما أنّ الماء أصل الحياة عندما تسير في مجرى لها، وتعترضها أحجار وأتربة، فإنّ الماء إن لم يستطع أن يكيّف تلك العوارض بحيث لا تؤخّره أو توقف حركته، فإنّه يزيلها من طريقها ويدمّرها ويفتّتها، ويسلب عنها نعمة الوجود الذي كانت تتّصف به.

فكذلك المؤمن، إذا اعترضته العوارض التي توقف حركته أو تعيقه، فإنّه إمّا أن يزيل عنها صفة الوجود أو يجعلها مائلة إلى صفة معيّنة له في حركته وعمله.

هذه هي أصول الأخلاق التي يسير عليها المؤمن، فهو لا يلاطف أحداً على حساب حركته في الوجود، لأنّه في هذه الحالة، يعدم ذاته، وذاته أشرف من ذات من يعترضه، فالواجب إنّما زوال الغير وبقاء المؤمن، ليتمّ التوحيد ويصبح الكون منسجماً في وحدانيّة مطلقة.

ولا يظنّ ظانّ أنّ هذا كلام شعريّ، بل هو تقرير واقعيّ.

فالإيمان هو تصديق القلب على ما سبق وصفه وانقياده وإذعانه وتسليمه وتكيّفه بهذه المفاهيم ولمن أنزلها.

وهو أي هذا المعنى المذكور هو شرط لأيّ عمل ماديّ ينتج عنه، فلا وجود للأعمال بدونه، لأنّه لا وجود للمشروط أي لفعاليّة المشروط بدون الشّرط، ولا فائدة في وجود الشّيء من غير وجود أثره وغايته، فهذا مخالف للحكمة .

وكلّ عمل يعمله المؤمن، إنّما يصير بالإيمان المذكور، حتّى نطق المؤمن بأنّه مؤمن، هذا من حيث الحقيقة والأصل.

وحفاظاً على وحدة المؤمنين، وعدم تصادمهم، بل وتعاونهم وازدياد نموّهم، يجب على كلّ واحد أن يعلن عن ذاته ويبيّن للوجود أنّه مؤمن، فيجب عليه التلفّظ بأنّه مؤمن، لأنّه إن لم يتلفّظ بذلك ولم يعمل أعمال المؤمنين، فكيف يعرف المؤمنون أنّه منهم، وهم لا يقدرون على شقّ ما في قلبه، فيجب عليه هو أن يوصله إليهم ويكشف لهم عن حقيقة ذاته، ليتمّ التوحيد التامّ.

ولما للتلفّظ من أهمية عظيمة كما أشرنا إليه، أطلق بعض العلماء القول بأنّه جزء من حقيقة الإيمان، والتحقيق أنّه لازم عنه ومترتّب عليه، وليس جزءا منه، وما الإيمان إلاّ ما ذكرنا.

ولهذا يقول المحقّقون أنّ التلفّظ بالإيمان إنّما هو شرط لإجراء أحكام الإيمان على المؤمنين.

وأمّا الأعمال، فالتحقيق أنّها لازمة عن الإيمان الذي وصفناه سابقاً، والمؤمن بالأعمال يترقّى في درجات الإيمان، فالإيمان في ذاته يزداد وينقص شدّة وضعفا، فهو يتغيّر في كيفيّته، أي في تكيّف الإنسان به، أي في كونه كيفا لازما للإنسان لا ينفكّ عنه، وتصدر أعماله بناء عليه.

وهذا لا يحصل حقيقة إلاّ إذا ازداد ارتباط الإنسان بالإيمان بحث لا يرى شيئاً إلاّ من خلال هذه الكيفيّة الجديدة، ومن أجلها.

ولذلك نقول إنّ من ترك الأعمال أو بعض الأعمال، من غير استحلال لتركها ولا عناداً لموجبها ومشرّعها، ولا شكّاً فيها، فهذا لا يخرج عن الإيمان، ولكنّه بلا شكّ يفوّت على نفسه كمالاً عظيماً، ودرجة رفيعة، من يحصل عليها يتوصّل للانسجام التّام مع أصل هذا الوجود، ويصبح جزءا متلاحماً معه.

وهذا الذي يترك جميع الأعمال أي لا نراه يفعل شيئاً منها، فنستطيع أن نحكم عليه بالكفر، أو في الأصحّ نستطيع أن نكفّره.

وهذا لا يعني أنّه خالد في النّار، فالحكم بكفره فعل منّا، وأفعالنا قد لا تكون مطابقة للواقع، أي قد لا تكون مصيبة، ولذلك فقد نكفّر من ليس كافراً، وهذا الذي يكون مصدّقاً منقاداً

بقلبه ينجو في الآخرة وإن لم ينج في الدّنيا من إقامة حدّ الكفر عليه أو أحكامه.

وعلّة هذا أنّ الدّنيا تقام أحكامها على الظّاهر لتستقيم أمور النّاس، ولو جعلنا احتمال كون من لا يفعل أفعال المؤمنين مؤمناً، يؤثّر على طريقة تعاملنا معه، أي لو أوجبنا لهذا الاحتمال أن نعامله معاملة المؤمنين لما بقي فرق بينه وبين الكافر الذي لا يفعل أفعال الإيمان، ويقوم بالمعاصي ولا يصرّح بالكفر، فيمكن لهذا أن يقول: لا فرق بيني وبين ذاك إلاّ بالمعاصي التي أقوم بها، وهذه المعاصي لا تكفّرني عندكم. وهذه الحجّة منه لا تقوى عندئذ على ردّها.

فاحتياطاً لمثل هذا الاختلال الذي قد ينشأ من التساهل مع الأوّل نحكم عليه بالكفر، ونقيم عليه أحكام الكفّار، فهذا أصلح حالاً وأقرب إلى الحفاظ على استقامة غيره من المؤمنين .

وهاهنا ملحوظة: وهي أنّ من عرض عليه الإيمان وكان مصدّقاً ولكنّه لا يعمل بأعمال المؤمنين، فلم توجد لنا علامة ظاهرة على إيمانه، ورفض النّطق بكلمة الشّهادة فهو كافر في الدّار الدّنيا وفي الدّار الآخرة.

لأنّ إباءه بمكانة العناد لحكم الشّرع، خصوصا إذا لم يكن له عذر من عدم النّطق.

وأمّا كلمة الشّهادة، فلا يجب عليه أن يقولها بنصّها الذي ورد، بل يكفيه الإتيان بما يدلّ على الوحدانيّة. وحتّى لو قال معناها بلغة أخرى، وهو

يعرف اللّغة العربيّة لكفى، مع أنّ الأفضل الإتيان بها بالعربيّة.

وقد اهتمّ علماء الإسلام ببناء العقائد على أدلّة قويّة ليعرفها من يريد أن يرتقي من المسلمين بحاله إلى أعلى المراتب.

[وحدانية الله تعالى]

وقد ذكرنا أنّ من أهمّ الواجبات على الإنسان أن يعلم وحدانيّة اللّه تعالى، وقد فصّل العلماء في هذا المقام وأثبتوا أدلّة عديدة على هذا المطلب الجليل، نذكر منها هنا ما يلي:

الدليل على أنّه تعالى واحد، الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

فالكتاب قوله تعالى: (فاعلم أنّه لا إله إلاّ اللّه) وغيرها من الآيات، والسّور العديد المعروفة.

وأمّا السّنة فقوله عليه الصّلاة والسّلام: "أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلاّ اللّه"، وغيرها من الأحاديث الدّالّة على وحدانيّة اللّه تعالى.

وأمّا الإجماع فهو قول الأمّة بلسان واحد: لا إله إلاّ اللّه الواحد الأحد.

ومن الأدلّة العقليّة:

-برهان التّمانع، ويقال له برهان التّطارد، وتقريره:

لو وجد على جهة الفرض فردان متّصفان بصفات الألوهيّة، لأمكن التمانع بينهما، بأن يريد أحدهما صحّة زيد والآخر سقمه مثلاً، وحينئذ: إمّا أن يحصل مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدّين، أو لا يقع مرادهما وهو محال أيضاً لاستلزامه عجزهما مع اتصافهما بصفات الألوهيّة، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو محال أيضا لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح، واستلزامه عجز من فرض قادراً، ويلزم منه عجز الآخر لانعقاد المماثلة.

وفي قوله تعالى: (لو كان فيهما إلاّ اللّه لفسدتا) إشارة إلى هذا البرهان. وتكملة الاستدلال بناء على منطوق الآية: ولم تفسد السّماوات والأرض، هذه هي المقدّمة التّالية، فدلّ على أنّه لا يوجد أكثر من إله، وهو اللّه تعال ى.

-برهان التّـوارد: وتقريره:

لو وجد إلهان متّصفان بصفات الألوهيّة، فإذا قصدا إيجاد مقدور معيّن، فوقوعه إمّا بكلّ منهما، فيلزم اجتماع مؤثّرين على أثر واحد، وهو محال، لأنّ الجوهر الفرد مخلوق أيضاً ولو تواردت عليه قدرتان وإرادتان، صار أثرين، فيلزم انقسام ما لا يقبل القسمة، إن قدّر أنّ الذي أوجده أحدهما غير الذي أوجده الآخر، وهو لا يعقل، لأنّ الفرض أنّه شيء لا يقبل القسمة، فليس له إلاّ وجود واحد لا يمكن انقسامه.

وإمّا تحصيل الحاصل إن قدّر الذي أوجده كلّ واحد هو ما أوجده الآخر، وهو محال أيضاً.

وإن كان الإيجاد لأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجّح، لأنّ المقتضي للقادريّة ذات الإله وللمقدوريّة إمكان الممكن، ونسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السّويّة من غير رجحان.

هذه هي الأدلّة التي شرحها علماء الإسلام تثبيتا لعقائد الدّين الأنام. فعلى أصحاب الهدى التّمسّك بها وفهمها، وتعقّل ما تحتوي عليه من معان راقية.

[تنزيه الله تعالى عن الشبيه والمثيل والنظير

في ذاته وفي صفاته سبحانه وتعالى]

فصل

بعد أن يعرف المكلّف وجود الكون بالنّظر فيه، ويدرك وجوب وجود خالق للكون هو غيره، يستحيل على من أدرك هذا أن يتوهّم ولو للحظة أنّه صفاتٍ يشترك فيها الخالق والمخلوق، لأنّ الخالق واجب للوجود، والمخلوق ممكن، فهما رتبتان مختلفتان للوجود، لا يمكن لإحداهما أن تكون محتواة في الأخرى، وكما أنّ المستحيل ليس بواجب ولا بممكن، فكذلك الواجب ليس بممكن ولا فيه أيّ صفة من صفات الممكن.

هذا هو التّنزيه المقصود، فالمكلّف يعتقد يقيناً أنّه تعالى لا شبيه له ولا نظير له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

وينعكس الاعتقاد بهذه الصّفة على الإنسان، بأن يؤمن بأنّه ما من مخلوق إلاّ ويوجد بينه وبين غيره، وجه شبه من ناحية ما، فيكون القياس من هذه النّاحية ممكناً، أمّا القياس بين الخالق والمخلوق فهو مستحيل، أقصد القياس الطّردي، أمّا القياس الأول والعكسيّ فجائزان.

لأنّ الأوّل ليس قياساً حقيقيّاً، بل هو استلزام عقليّ منطقيّ، واستنباط عقليّ محض، وأمّا الثّاني فمع جوازه، فيجب الاحتياط فيه، لأنّ فيه أصل القياس، الذي من أهمّ أركانه وجه الشّبه، وإنّما أجزنا هنا العكسي لأنّه ينقض وجه الشبه، ومع هذا يجب الاحتياط فيه لأنّ العلاقة بين الخالق والمخلوق ليست علاقة ضدّين حتّى نفهم من سلب صفة عن أحدهما ثبوتها للآخر، ليس الأمر كذلك، بل هما رتبتان من مراتب الوجود، والقياس العكسيّ جائز من هذه النّاحية فقط، فافهم.

والإيمان بالموجود الكامل، يستلزم الإيمان بإمكان العمل على الرّقيّ، والترقّي في مراتب الوجود، لأنّ النّاقص يعمل على كسب الكمال بعد أن يتصوّر ويؤمن بإمكان وجوده، لا قبل ذلك .

وهاهنا فالمكلّف عندما يؤمن بوجود الموجود الكامل، ويعلم أنّه العلاقة بينه وبين خالقه ليست علاقة التضادّ، حتّى يكون الخالق إيجابا وهو سلباً، لا، بل هو إيجاب وسلب، ويمكن أن يعمل على إنقاص نسبة السّلب في ذاته حتّى يترقّى إلى أعلى مراتب وجوده اللاّئق به، فيصبح كمالا في رتبته.

وهذا بخلاف ما لو اعتقد بوجود وجه شبه بينه وبين خالقه، فإنّ وجه الشّبه هذا إمّا أن يكون كمالاً محضاً، أو نقصاً محضاً، فعلى الأوّل يطمئنّ الإنسان إلى خالقه اطمئنانا تامّا من هذه الجهة، ويركن إلى الحياة الدّنيا، كما فعل اليهود المشبّهة، بالإضافة إلى التناقض الدّاخليّ في كون الحادث حاوياً لجهة من جهات الكمال المحض، وأصل الإمكان بحمل نعنى النّقص.

وعلى الثّاني، يستهين بجانب خالقه عندما يجوز عليه أن بكون فيه جهة نقص يشترك معه فيها، ويبالغ في محاولته التخلّص من آثار هذا الجانب، ويلجأ إلى التعنّت في أعماله والتعصّب لآرائه، وهذا هو تفسير ما نلاحظه أنّ كثيراً من المجسّمة أو أكثرهم ظاهريّون في الفقه، متعصّبون متعنّتون متشدّدون بأمور لا داعي للتشدّد فيها.

بالإضافة إلى هذا يلزم أن يكو الكامل ناقصاً، وهذا محال، لأنّه تناقض أو تضادّ .

فالحاصل أنّ اللّه تعالى لو أشبهه شيء من المخلوقات، لكان مشبهاً له وجائزاً عليه الفناء الجائز على المخلوقات، ولزم كونه خالقاً ومخلوقاً وقديماً وحادثاً، وكلّ ذلك محال، قال تعال: (*ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير*)، وقدّم فيها النّفي على الإثبات، وإن كان الأولى العكس في أماكن كثيرة، لأنّه لو قدّم الإثبات فيها لأوهم التشبيه بالمخلوق الذي سمعه بأذن، وبصره بحدقة، فقدّم التّنزيه ليعرف السّامع ابتداء أنّه ليس مشابهاً لشيء من الحوادث.

وهذه الآية دليل قاطع على مخلفته تعالى لسائر الحوادث، وهي أقمع آية للشّيطان، عند

تعرّضه للإنسان في مقام البحث عن ذات الباري وصفاته.

ولا نقصد بالشّيطان أنّه هو فعلًا الذي يدفع الإنسان فعلاً إلى الضّلال، أي أنّ الإنسان لولا الشّيطان لكان من الصّالحين؟ فهذا قول غريب، تنبو عنه الأسماع، فلا يمكن لأحد أن ينكر أنّ الإنسان في ذاته قد يميل إلى الشّرّ، وما دام الأمر كذلك، فإنّ الذي ينحرف إلى الشّرّ من بني البشر هو شيطان في أفعاله .

[تنزيه الله تعالى عن الزمان والمكان

وإثبات أوليته سبحانه وتعالى وقدمه]

فصل

بما أن الله تعالى واجب الوجود فلا يتصف بأنه في زمان أو في مكان، وذلك لأن الزمان مركب من وحداتٍ أو يقدر بالإضافة إلى وحدات مركبة، وليس الزمان موجوداً بذاته، ولو كان موجوداً بذاته لكان مركباً، وكل ما كان هذا شأنه فيستحيل أن يكون صفة للخالق الواجب الوجود، ويستحيل نسبة الخالق إليه أو نسبته إلى الخالق بأي شكل من الأشكال غير كونه مخلوقاً لله عز وجل .

فالله موجودٌ ليس لوجوده بداية، لأنه قديم بالذات، ولا ابتداء لوجوده لأنه يمتنع أن يسبق في وجوده بعدم.

والقِدَمُ عبارة عن عدم الأولوية للوجود، لئلا يلزم حدوثه، ومن لازم الحدوث الافتقار إلى محدث ويلزم التسلسل، وهو محال.

وقد تصور بعض الناس أن وجود الله تعالى زماني بمعنى أن التغيرات لا تزال تطرأ عليه، ويعتبرون هذا صفة كمال!! وهؤلاء هم المجسمة، وتنتزع الفلسفة البراغماتيّة (العملية النفعية) إلى هذا التصور.

بل يتصور هؤلاء جميعاً أن الله تعالى ينفعل بما نفعله ويستفيد من عبادتنا له تعالى عن ذلك، ويشترك المجسمة أمثال ابن تيميه مع النفعيين المعاصرين بنفس المقولة، وهو كلام فاسد متهافت.

فالله تعالى كامل الوجود كمالاً مطلقاً، لا يحتاج في ذاته إلى غيره، بل كل ما سواه فهو فقير إليه تعالى.

والله تعالى لا يجوز أن يقال أنه في زمان كما قال ابن تيمية والبراغماتيّة، وزاد ابن تيميّة عليهم أن المخلوقات لم تزل موجودة، ولم يوجد الله تعالى قط في زمان إلا ومعه مخلوق من مخلوقاته، وهذه الفكرة هي المسماة بالقدم النوعي للعالم.

وهي فكرة باطلة، فالمخلوقات كلها حادثة لها أول، والله تعالى لا أول له كما ذكرنا.

وحاصل المعنى أنه يجب على المكلف اعتقاد أن الله تعالى قديم لم يسبق بعدم، والمراد بالقدم هنا القدم الذاتي لأنه المختص به تعالى لرجوعه إلى وجوب الوجود، فهو صفة نفسية، وأما القدم الزماني المشار إليه فليس بمراد، فهو عبارة عن مرور الأزمنة على الشيء مع بقائه وهو محال على الله تعالى.

[وجوب البقاء لله سبحانه وتعالى]

فصل

لما ثبت أن الله تعالى قديم بمعنى أنه تعالى واجب الوجود، لزم أن يثبت له تعالى أنه واجب البقاء، لأن المسلّمة العقلية تنص على أن ما كان لا أول له، فهو لا نهاية له. لان الأولية والنهاية نقص، وكل منهما لا يرد على من ثبت أنه واجب الوجود بالذات. فكل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

ودليل هذا أنه لو قدر لحوق العَدَم له تعالى، لكانت نسبة الوجود والعدم إلى ذاته تعالى سواء، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يخترعه بدلاً عن العدم الجائز عليه، فيكون حادثاً. وهو باطل فينتج أن الفرض الأول باطل.

وقد تقرر أن الله تعالى واجب الوجود، والحاصل: أنه يجب على المكلف اعتقاد أن الله تعالى باق لا يلحقه عدم، لأن البقاء عدم انتهاء الوجود، أو نفي العدم اللاحق للوجود.

وقد قال تعالى: "*هو الأول والآخر*"؛ والأول هو القديم والذات والآخر هو الباقي.

فليس لأوليته تعالى ابتداء ولا لآخريتّه تعالى انقضاء، أي ليس لسبقه على جميع المخلوقات ابتداء، ولا لبقائه بعد فناء الخلق انتهاء.

وهذا بخلاف أولية المخلوقات، فان كل أول منها له آخر، إلا الجنة والنار وأهلهما، خلافاً لبعض المبتدعة كما سنذكره في محله.

فقد قالوا: الجنة لها أول وليس لها آخر، ولا لأهلها كذلك. أما النار فلها أول ولها آخر ولأهلها كذلك.

وهذا الكلام باطل تردّه النصوص الدينية من قرآن وسنة، ويرده إجماع الأمة على عدم فناء الجنة والنار.وأستغرب كيف يجرؤ على هذا القول من دون أدلة قوية يعتمد عليها إلاّ خيالات ضعيفة، وكلمات واهية.

وقد تكفل علماء الإسلام بالرد عليه في القديم وفي هذه الزمان، ولم يؤيّده حتّى أصحابه ومتّبعو مذهبه في هذا الزّمان، وقد انتشرت بدعته، وراج سوقه وطغى على غيره مع تفاهته.

[وجوب وجود الله تعالى يستلزم: كمالَه ونفي الحد

والمقدار والكمية والكيفية

عن ذاته وصفاته جل وعلا

وعدم القدرة على إدراك ذاته سبحانه وتعالى]

فصل

لما تقرر أن وجود الله تعالى يخالف وجود غيره من الموجودات، فهو واجب الوجود، وكل ما سواه ممكن جائز، وهو تعالى كامل لا يطرأ عليه تغيّر، وكل ما سواه ناقص يتغير، ومحتاج إلى الله تعالى.

لما ثبت كل هذا وجب أن يثبت أنه مهما بذل الإنسان من جهد لكي يعرف حقيقة الله تعالى، فأنه سوف يفشل في ذلك، فلا يبلغ كنه صفته الواصفون والصّفة مطلقا هي المعنى القائم بالموصوف.

وما دام لا يمكن بلوغ حقيقة صفات الله تعالى، فبالأولى لا يمكن إدراك حقيقة ذاته.

وصفات الله تعالى وذاته لا توصف بالحدّ والمقدار والكمية والكيفية فان هذه المعاني صفات للأجسام، وقد تقرّر أن الله تعالى ليس بجسم ولا في مكان.

والطريق الوحيد للاقتراب من جلال الله تعالى هو التفكّر في آيات الله تعالى، أي في مخلوقاته وهي هذا العالم وما فيه وكل ما سوى الله تعالى من الموجودات.

ولا تقتصر آيات الله تعالى على الموجودات الحسية، بل تشتمل أيضاً على المخلوقات العقلية مثل حقيقة العقل والإدراك والعلم وغير ذلك من المعاني الجليلة، فإن التفكر في هذا كله يقرّب العاقل إلى جلال الخالق.

وأيضاً من آيات الله تعالى آياته الشرعية، وهي كتبه المنزلة على رسله الكرام، فالتفكر فيها يفيد معظم المقصود في هذا المقام. ومنها تستفاد الأحكام الشرعية أصلاً أو قياساً، وهي تعرف الإنسان على قيمة الأخلاق، وحقيقتها وغير ذلك.

و إذا علم أن الوصول إلى حقيقة ذات الله تعالى مستحيل، فمن الحمق بعد ذلك التفكير في هذا الاتجاه، فالعقلاء لا يتفكرون في ماهية ذاته تعالى لأنهم يعتقدون جزماً أن العقول قاصرة عن إدراك حقيقة ذات الله تعالى وصفاته، وأنّه لا يحاط بجلاله وكنه عظمته.

والدليل على أن حقيقة ذاته لا يمكن أن تكون معلومة لنا:

أن العلم أما بالبداهة، بأن يكون من غير نظر واستدلال، وإما بالنظر. وبطلان الأول ظاهر لأن ذاته غير متصورة بالبداهة اتفاقاً.

وأما الثاني: فلأن العلم الحاصل بالنظر، إما أن يكون بالحد وإما بالرسم وكل منهما باطل.

أما الأول: فلأن التعريف بالحد إنما بكون لما تقبل ذاته التحديد وهو المركب، والتركيب مستحيل على ذاته ومنتف عنها، إذ لا مثل له تعالى.

فيخلص من هذا الدليل أن كل طرق العلم لا يمكن أن توصل إلى معرفة حقيقة الله تعالى. ولذلك فحقيقة ذاته لا تدرك.

ولكن عدم معرفة الذات، أي عدم إمكانية العلم الذات لا يعني أنه لا يمكن العلم بالله من كل وجه، فقد تقرر أن الخلق يمكن أن يعلموا جوانب من صفات الخالق عز وجل.

ولذلك لما سأل فرعون سيدنا موسى عليه السلام عن حقيقة الله قائلا: "*وما رب العالمين*" الذي ادعيت أنك رسوله، أي شئ هو؟ أعرض النبي عليه السلام عن هذا السؤال وأجاب قائلا: "*رب السماوات والأرض وما بينهما*". وقصد بهذه الإجابة بيان صفة الله لا بيان حقيقة ذات، كما يطلب السائل، لعلمه أن حقيقة ذات الله تعالى لا تدرك .

ولا يعلم ولا يحد إلا ماله جنس وفصل مما هو مركب، والتركيب مستحيل عليه تعالى، ولما لم يدرك فرعون هذه النكتة، اعترض على موسى عليه السلام وقال لأشراف أتباعه ممن

حوله ألا تسمعون جواب موسى الذي لم يطابق السؤال، سألته عن حقيقته تعالى، فأجاب بصفاته، فهو غير مطابق للسؤال، ولم يبين موسى جهل فرعون وغلطه بل ذكر صفات أبلغ من الأولى مشيراً إلى أن السؤال عن الحقيقة ليس من دأب العقلاء، *"ربّ المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون"*، فتستدلون بما أقول، فتعرفون ربكم. وهذا غاية الإرشاد لأنه نبّه أوّلا على الاستدلال بالعام: وهو خلق السموات والأرض، ثم بما هو أقرب إليهم وهو أنفسهم وآباؤهم ثم بالمشرق والمغرب لزيادة البيان والتدريج في الاستدلال، وليعلم أن في كل شئ دليلا على وحدانيته تعالى.

أما بطلان الطريق الثاني وهو الرّسم

فلأن الرسم لا يفيد الحقيقة كما قاله الغزالي.

وما ذكرناه هنا هو التحقيق في هذه المسألة.

وأما ما ذكر عن القاضي أبي بكر ومن تبعه أنه قال أن الذات يمكن بلوغ حقيقتها، فالخلاف لفظي لأنه ومن تبعه يسلم أن الله تعالى لا يحاط به ولا يلحقه وهم ولا يقدره فهم، وأن العقول قاصرة عن إدراك جلاله، ومن نفى العلم بالحقيقة مقرّ بأنه عرفه العارفون بدلالة الآيات ونزهوه عن سائر النقائص، وأثبتوا له جميع الكمالات، فاتفق القولان على عدم إدراك حقيقة الذات، فمن قال بجواز علمنا بالذات فمراده العلم بالصفة الدالة على جلال عظمته.

وقد يرد هنا بعد ما قررناه من استحالة العلم بحقيقة الذات وتجويز العلم بالصفات أن هذا تناقص لأن الصفة لا تنفك عن الذات وإذا كانت الذات غير مدركة فيجب أن تكون الصفات كذلك!؟ وتعريف الصفات كل منها بحد كتعريف العلم بأنه صفة لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به، يقتضي إدراك كنه الصفة.

والجواب على هذا الإشكال المتوهم أنه لا يخفى أن التعريف كما يفيد معرفة حقيقة المعرّف، يفيد تمييزها عما عداها وان لم يفد حقيقة كالتعريف ببعض الخواص مما هو رسم .

وتعريف الصفات هو تعريف لها بحسب ما وصل إليه علم خلقه وأيضاً، فالتعريفات التي يذكرها أهل هذا الفن لا تفيد مطلقاً أنهم يعملون حقيقة ذاته أو أنهم يسعون إلى ذلك، ولا تفيد أيضا ذلك في الصفات. لأنهم يبدأون كل تعريف للصفات بقولهم هي صفه، ثمّ يذكرون ما يلزم عنها، كما في العلم: صفة، لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة. والإرادة: صفة، تفيد تخصيص الشيء ببعض ما يجوز عليه. وهكذا.

وهذا إقرار وتصريح منهم باستحالة إدراك حقيقة الذات، واستحالة إدراك حقيقة الصفات .

وهذه التعريفات ليست حدود لكي يلزم هذا الاعتراض، بل هي ذكر خواص المعرف، وهذا لا يفيد العلم بالحقيقة.

فتبين بهذا أنه لا وجود للتناقض المتوهّم.

وهذا قد يرد في أذهان أناس كثيرين خصوصاً في هذا الزمان الذي عم فيه الجهل بعلم الكلام والعلوم العقلية، وانتشرت فيه بدع

المجسّمة، وضاع مذهب أهل الحق. فيشرعون في القول بأن أهل الكلام يبحثون في ذات الله تعالى؟ بينما أننا نعلم أن أهم أو من أهم مقصودات المتكلمين هو إبعاد الناس عن التفكير بذات الله تعالى ،فلذا نبّهنا عليه هنا.

إذا تبين لك ما مضى، فاعلم أن صفات الله تعالى متنزّهة عن كل نقص، وفائقة لكل شئ في العظمة والكمال.

والله تعالى لم يزل موصوفاً بجميع صفاته ولا يزال، ولن يزال.. فصفاته تعالى تتصف بها ذاته الكريمة في القدم ولن تزال متصفة بها في الأبد، لأن الصفة لا تنفك عن الموصوف، ولو جاز أن تكون صفاته أو بعضها محدثاً لكانت مخلوقة، والمخلوق فيه نقص، ويلزم أن يقوم النقص بذاته تعالى.

وأفعال الله تعالى حادثة، وهي ليست صفة له تعالى، وإنما يقال لها صفات فعل، من حيث أنها صادرة عن التكوين، التي يثبتها بعض أهل السنة [الماتريدية منهم]، والتكوين عندهم صفة فعل، بمعنى أن الأفعال صادرة عنها. لا بمعنى أن الأفعال هي حقيقية صفة لله تعالى، لما يلزم عن ذلك من قيام الفعل الحادث بالله، وهو معنى قيام النقص فيه تعالى. وهو محال.

مع أن التحقيق أنه لا يوجد خلاف حقيقي بين فريقي أهل السنة ـ الأشاعرة ولماتريدية ـ في هذه المسألة، بل الخلاف فيها لفظي. وإنما أردنا التنبيه لها هنا، لأن بعض المجسمة استغل قول الماتريدية بقدم صفة الفعل وهي التكوين، ليقول: إنهم يوافقون في القول بقدم المفعولات ذاتها، قدما بالنوع، تلك

البدعة التي اشتهر بها ابن تيميّة المجسم، وأوهم بعض العامة الزائغين أن كثيراً من أهل السنة يوافقونه في ذلك. وهو مستحيل، وهو يحرّف كلام القوم لكي يصل إلى مراده من إثبات مذهبه القائم على التجسيم، كما بيّنّا ذلك في كتابنا الخاص بكشف فضائحه.

واعلم أن هذا الفصل وهو تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات من أهمّ مباحث العقائد التي تتعلق بالذات الإلهية، وقد ضل فيه خلق كثير، من الذين ينتمون إلى الإسلام كالمجسمة، ومن غيرهم كالفلاسفة، وسوف نوضح بعض أقوال هؤلاء هنا، أما المجسمة فسوف نوضح مرادهم ومذهبهم في فصل الكلام على الجهة وفي غير موضع.

أما الفلاسفة، فلهم آراء عديدة، فمنهم من نزه الله تعالى بعد أن أثبت وجوده ومنهم من جسم، واعتبره عَرَضاً من الأعراض، بل منهم من لم يؤمن بالله، ولم يجز ذلك إلا من حيث أنه فكرة ما تدفع الناس إلى العمل. وبناء عليه فقد جوز الشرك أيضاً لنفس السبب. وسوف نهتم ببيان آراء بعض فلاسفة القرون المعاصرة ولن نهتم بالماضين من العصور السابقة، لأن هذا هو المناسب لعلم الكلام .

لقد اهتم أغلب فلاسفة القرن العشرين والقرن السابق بالكلام على مشكلة الأديان، أي مشكلتهم مع الأديان.

وسوف نبين فيما يلي آراء بعض الفلاسفة، وهم الذين نعتقد أنهم أثروا بالغ الأثر في عقلية الناس في هذه العصور، بحيث حرفوهم عن جادة الصواب .

ومن هؤلاء، الفيلسوف الأمريكي "وليم جمس"، صاحب الفلسفة البراغماتية "النفعية" أهم مقولة له أن الحق ما هو إلا الشيء الذي يقودنا إلى النتائج العملية الفعالة، ويقصد بالفعالة النافعة.

فالقضية عنده لا تكون صحيحة إلا إذا كان قبولنا لها ينتهي إلى نتائج مرضية وقال: إنه حيث لا يكون ثمة نتائج عملية مباشرة، فليس ثمة معنى .

ومن نفس القاعدة نظر إلى مسألة الإيمان بالله تعالى، فقال: إنه لا يمكن إثبات وجود الله عن طريق التجربة !!

فمقياس صواب الإيمان بالله عنده أو عدم صوابه، هو هل للإيمان نتائج عملية مرضية.

وقد أقرّ وليم جمس أنه يحدث تغير مشهود على حياة الإنسان عند إيمانه بهذه القضية، أي وجود الله تعالى، ولكن هذه الآثار الناتجة ليست مستخلصة من وجود الله فعلاً، بل هي نابعة من الإيمان بوجوده.

فكل ما هنالك عند وليم جمس اعتقاد موجود في الإنسان، وهذا الاعتقاد لا يدل على أي موجود حقيقي، أو لا يهمّه حسب فلسفته أن يكون دالاً على ذلك أو لا.

وهذا الكلام من وليم جمس يذكرنا بمذهب السوفسطائيين العندية الذين يقولون: إن الحق ما اعتقده حقاً، و الباطل ما اعتقده باطلاً.

أي الحق ما هو عندي أنا حق، وما الباطل إلا الأمر الذي اعتبره عندي باطلاً!!!!!!!!!!!! وهذه سفسطة محضة.

فهؤلاء ومعهم وليم جمس يستمدون قيمة الدين من ظاهرة الحياة الدينية. ولا يعتبرون وجود الله وجودا حقيقيا خارجيا.

بل يقولون: انهم ربما يقبلون بفكرة وجود الله لأنها تخلع عن نظرتنا إلى الكون شيئا من الاتساع والعمق، فضلا عن أنها تجعل الكون أقرب إلينا وأكثر تآلفا معنا.

والله عندهم عبارة عن شخصية حقيقية متناهية توجد في الزمان أي أنه ذات متصفة بأنها تؤمن بالله، فما هو إلا أنت، فهو يتصور الله تعالى على أنه جزء من الكون، بل هو عنده نتيجة لاعتقادنا به ولإيماننا به، فالله عنده لا يخلق شيئا، ولا يمكنه أن يحيط بكل شيء. وعليه فهو يعتقد أن الله في حاجة إلى البشر كما نحن البشر في حاجة إليه، بل أنه يقول: أن الله نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقومات بقائه.

وهذا في غاية الإلحاد، فمعنى ذلك أننا نحن الذين نوجد الله، وليس الله هو الذي يوجدنا.

ولا يمتنع على مذهب البراغماتيّة أن تكون الآلهة متعددة، ويقول وليم جمس: إن فرض الشرك ليس أقل احتمالا من فرض التوحيد..!!!

هذا هو خلاصة ما يعتقده أصحاب المذهب النفعي [البراغماتي] في الذات الإلهية، وهم في الحقيقة ينفون وجود الله الذي نعتقد نحن بوجوده. بل أشد فهم يقولون إن الله تعالى ما هو إلا فرض معين يمكننا أن نحصل على النتائج التي نريدها !!!

وقديما ذكر العلماء المحققون مسألة المؤمن بالاحتياط، وهي أن يقول الرجل أنني أومن بالله على سبيل الاحتياط، لا على الجزم بأنه موجود، فإن كان موجوداً، فقد نجوت، وإلا فأنا لا أخسر شيئا من لذات الدنيا.

هذا المؤمن بالاحتياط، صرح المحققون أنه كافر كفراً صريحاً، وهو أخف حالاً من المذهب البراغماتي .

واعلم أن النـزعة التي يميل إليها المذهب البراجماتي قد سيطرت على أغلب عقول الناس، بل إنها انتشرت في الغرب والشرق حتى صار أولاد المسلمين يقولون بها بلسان حالهم، وبعضهم بلسان المقال .

وهذا يدلك على الجهل العظيم الذي حل بالناس في المعلومات الدينية .

ونحن هنا ننبه إلى خطورة هذه العقائد والمذاهب وندل الناس على الأدلة الكثيرة والعلوم الجليلة التي ألفها علماء الإسلام من أهل السنة _الأشاعرة الماتريدية _ في بيان خطأها، وإنها لا تؤدي إلا إلى الفاسد في الدنيا وفي الآخرة بخلاف ما يزعمه أصحبها.

وقد حمل لواء هذه الفلسفة في هذا الزمان دولة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي الدولة الأولى من حيث القوة في هذا الزمان، وقد ألجأت معظم الدول في أغلب بقاع الأرض إلى الانسياق وراءها في هذا المعتقد.وذلك بواسع حيلتهم وقوتهم.

وما زال من تبقى من المسلمين يتخبط بأحلامه الجوفاء.

و أما الفيلسوف الإنكليزي صمويل ألكسندر، فقد قال: إن الألوهية هي عبارة عن

أعلى صورة من صور الوجود، أو هي مبدأ التطور أو هي عقل العالم .

يقصد بذلك أن الألوهية عبارة عن صفات للعالم نفسه تنتج وتتكون من تحرك العالم نحو الكمال.

ولهذا فهو يقر أن الألوهية بالمعنى الذي أراده لم تتحقق بعد في مكان. ولذلك عدل عن كلامه السابق في تعريف الألوهية وقال: الأقرب إلى الصواب أن يقال: إن الله هو العالم اللا متناهي بنزوعه المستمر نحو الألوهية.

فهو في الحقيقة ينفي مطلقا وجود الله تعالى، ويثبت فقط وجود العالم، ويصر على القول بأن الألوهية ليست موجودة الآن، ولكنها تمثل رتبة عليا من مراتب التطور. ويريد من إيضاح مذهبه فيقول: "إن الله بوضعه الكون الشامل بأسره خالق، ولكن صفة الألوهية المميزة له ليست خالقة، بل مخلوقة" !!!!!!!!

وهذا الكلام في غاية التفاهة، لأنه نفي محض لوجود الله تعالى بصفاته الواجبة له. وكيف تكون صفات الخالق المميزة له عن غيره مخلوقة، وهل الخالق يتميز بالمخلوق، أي لو لا المخلوق لما وجد تميز الخالق، هذا هو حاصل كلام صمويل.

وهو يدعي أن صفات الله مخلوقة، وهذا مناقض للعقل، فالفرض أن الله هو الموجود الواجب الوجود، وإذا كانت صفته المميزة له مخلوقه، فإنها تكون حادثة، وهي ناقصة، فيلزم أن الله يتميز عن غيره بنقص، يكون هذا إلهاً.

فيفهم من هذا أن الذي يدعي أن الله هو صفة من صفات العالم، فإنما هو قائل بالمحال، وكلامه متناقض.

وكيف تكون الألوهية أعلى صوره من صور الوجود، وهي ليست إلا إنتاجاً للعالم الناقص كما يسلم به صمويل وغيره من الفلاسفة المتهافتين. فتنبه إلى هذه المذاهب والمطالب، واعلم أن هؤلاء الذين يتسمون بالفلاسفة، لا يعرفون طعمها، وهم يدعون أنهم عقلاء، وقد خالفوا أحكام العقل.

وهذا الذي نـثبته هنا ما هو إلا تلميحات لقوة الأدلة التي أوردها علماء الكلام في كتبهم في علم التوحيد، وإن إثباتهم لاستحالة كون الله صفة من صفات الكون ليس ثرثرة فارغة، بل هو نقد لبعض الأفكار التي قد يقول بها من ضل سواء السبيل.

وبعض الفلاسفة أمثال كار ناب يقول: إن القضية التي تقول أنه يوجد إله لهذا العالم، ما هي إلا عبارة عن ألفاظ لا طائل تحتها، وهي ألفاظ خاوية تماما من كل معنى، وهي قضايا فارغة لا تشير إلى شيء ولا تعني شيئاً.

هذا هو ما يعتقده هذا الفيلسوف، وقد تابعه على هذا عدد لا بأس به من الناس، إن لم تقل إن هذه الأفكار صارت هي عقائد أغلب الناس في القرن العشرين، إن لم يكن بلسان المقال، فبلسان الحال .

ولا يعني قول هؤلاء الفلاسفة ـ إن جاز لنا أن نطلق عليهم هذا الاسم ـ بهذه العقائد الفاسدة، أن كل الفلاسفة قائلون بنفي الإله ،بل أن معظمهم يثبت الله تعالى ، ويثبت

وجوده الحقيقي ، ولكنه يضل في وصفه بالصفات اللائقة .

وليس هذا محل التفصيل وإنما أردنا هنا تعريف القارئ الكريم بعينه من العقائد التي انتشرت بين الناس في هذه العصور،وذلك ليحذر منها حذره من التجسيم، فليس هذا بأفضل كثيراً من هذه العقائد ، وسوف نفرد الكلام على التجسيم وعقائد المجسمة في موضعه اللائق به في كتابنا هذا،وبالله تعالى التوفيق .

[علم الله تعالى]

فصل

قد أجمع حكماء الفلاسفة والرؤساء منهم أن الله تعالى عالم لا يعزب عن علمه شيء مما في السموات والأرض .

واثبات كون الله تعالى عالماً هو حكم معلوم بالضرورة العقلية.

وقد تواترت الشرائع بإثباتها، وتعاقبت آراء وانتقادات الحكماء عليها. ولا يشك فيها إلا من جهل مقام الألوهية .

والعلم في ذاته صفة كمال محض، لا نقص فيه من جهة من الجهات.

وكذلك أطبق العقلاء على هذه القضية، وتابعهم على هذا الجاهلون.

ومعنى العلم يكاد يكون ضرورياً بدهياً، وقال العلماء في وصفها لتقريب معناها أنها صفة تنكشف بها الأمور انكشافاً تاماً.

وأشاروا بقولهم: إنها صفة، إلى أننا لا نعلم من حقيقتها إلا إنها صفة، وأما لوازمها فتعلم إنها تنكشف بها سائر الأمور لله تعالى .

ولا فرق بين الموجودات والمعدومات في هذا الانكشاف، ولا فرق بين الواجبات والممكنات والمستحلات فكلها في الانكشاف أمام علم الله في مرتبة واحدة .

ويجب التفريق بين صفة العلم وبين الأدوات التي تعودنا نحن معشر البشر، والحيوانات كافة أن نستعملها لكي نصل إلى العلوم، وذلك نحو العين والأذن وسائر الحواس، وكذلك التجارب والأخبار وغير ذلك مما يكون من وسائل العلم والمعرفة.

والثابت لله تعالى هو أصل الصفة، لا أداة الصفة، فالله تعالى لا يجوز أن ننسب إلى ذاته الجليلة الأركان والأعضاء، ولا يجوز أن نقول: إنه تعالى يعلم بعض الأمور عن طريق التجربة، ولا بغير ذلك من الوسائل.

والسبب في هذا:أن العلم وحده كصفة هو كمال محض ووجود تام، بالغ النهاية في ذاته، ولا يحتمل الزيادة عليه ولا إمكان النقصان.

والعلم بهذا المعنى من الواجبات للذات الواجبة الوجود.فلذلك وجب علينا أن نثبتها لله تعالى وتنزه عن سائر النقائص.

وأما الأدوات كالعين، فأول مراتب النقص في العين هي كونها من المركبات ويستحيل أن نتصور العين أمراً بسيطاً لا ينحل إلى غيره من الأجزاء في موجود في هذا الكون، بخلاف العلم ، فإننا لا نتصوره إلا بسيطاً تاماً.

والتركيب كما تقرر في العلوم العقلية هو من سمات النقص وعدم تمام الوجود.

ثم إن العين ليست في حد ذاتها من صفات الكمال المطلق، بل هي وسيلة - في

الإنسان مثلاً - إلى إدراك الكمال من اللوم والمعارف، ولو فرضنا وجود العين وعدم وجود العلوم المستفادة منها، لما كان لها أي قيمة حقيقية، ولأصبح وجودها لا لزوم له.

ولا يقول قائل هنا: إن وجودها يضفي جمالاً على من وجدت له، ولو دون وجود ما يلزم عنها من العلوم، فهذا القول لا تحصيل فيه، لأن الجمال المذكور هنا وهو جمال الشكل ليس عبارة عن قيمة حقيقية لها وجود خارجي، فالجمال كما هو معلوم عبارة عن وصف إضافي، أي إن الجمال عبارة عن إدراك عاطفي، وانفعال شعوري، فأي عين أكمل ؟! عين الفأر التي يرى بها ويستفيد منها ما وضعت هي له، أم عين امرأة من أجمل النساء لا ترى بها شيئاً ولا تستفيد منها!!!!

ولو تجرأ بعض المتسرعين في القول بأن عين المرأة هذه أكمل، فليعقد المقارنة بين عين هذه المرأة نفسها بعد أن تهرم بعد خمسين سنة أو ستين وبين عين نفس الفأرة المذكورة؟ ويقول لنا بعد ذلك أيهما أكمل من حيث الوجود ؟!

إنه إن لم يقل عين الفأرة أكمل، فلا شك أنه سوف يتردد بالجواب ولو برهة، قبل أن يتكلم. وليعلم بعد ذلك أن مجرد تردده دليل على أن حكمه الأول كان متأثراً فيه بجمال بقية أعضاء المرأة وليس فقط بعينها، أي أنه في الحقيقة كان يفضل أي يعقد المفاضلة بين جمال المرأة وجمال الفأرة! وليس بين عين وعين .

وعلى كل حال، فالعين مهما كانت فلا يستطيع أحد أن ينكر أنها تكون في وظيفتها متأثرة ومنفعلة بالأشعة والموجود الخارجي،

أي أن العين لو فرضت صفة كمال، فإنها – دون إنكار منكر - متأثرة بالوجود الخارجي وتتغير فاعليتها بحسب الظروف المحيطة بها.

وهذا أقوى دليل على أن الوجود الخارجي شرط في عمل العين كوسيلة معرفة. وحينئذ فلا يمكن أن يدعي إنسان عاقل أن شيئا بهذه الصفة هو كمال محض، بل الصحيح أن يقول: إنه كمال نسبي وكمال مشروط، لائق بدرجة من درجات الوجود، وليست كمالاً محضاً ذاتياً .

وما كان كمالاً نسبياً مقيداً، يستحيل أن يكون ثابتاً لله تعالى الكامل كمالاً مطلقاً، لما يلزم عن هذا من إثبات النقص للذات الإلهية وكيف يقال بذلك ، والذات منزهة عن كل نقص، وكذلك صفات الذات .

ويمكن لنا أن نذكر أدلة كثيرة على بطلان كون العين التي هي عضو وجزء ثابتة لله تعالى، بل هذا من أكبر المحالات. وإن قال بثبوت الأجزاء والأعضاء المجسمة المنتسبون إلى الإسلام وعلى رأسهم من يسمونه بشيخ الإسلام ابن تيميّة!!!وما هو إلا شيخ للمجسمة، لا ينكر هذا إلا جاهل بحاله أو مكابر .

ولا نريد أن نطيل في هذا الكلام زيادة على ما مر، لوضوحه عن ذوي أولي الألباب.

ولكن كان مرادنا التفريق بين نفس الصفة وبين ما يظن بعض الناس أنه من لوازمها مثل العين مثلا أو العلم.

ويزداد هذا التفريق وضوحا بإثبات كون العلم بالصور مثلا لا يحصل بالعين ولكن يحدث بواسطة العين.

وهو إثبات كون العين وسيلة من وسائل العلم أي طريق إليه، والعلم لا يحصل فيها بل بها ويغيرها.

العين كما هو معلوم تتكون من القرنية والعدسة والشبكية والسائل البصري والنقطة التي تلتقي فيها سائر الأعصاب البصرية [الصفراء]، ثم يمتد منها العصب البصري ليلتقي بالدماغ في نقطة معينة، وهناك يتأثر الدماغ في الرسالة المحمولة في الأعصاب البصرية.وقد ذكرنا هذا التفصيل المجمل عن طبيعة العين لتكون مقدمة نفرق بها بين العين والرؤية، لكي نفهم بعد ذلك ما هو المراد بالرؤية .

عندما تصطدم الأشعة الضوئية بالعين تنعكس عن طريق العدسة وتتجمع في النقطة الصفراء، التي تكون فيها أوضح رؤية ممكنة، أي تتجمع فيها أكثر خطوط الأشعة ، فتكاد تكون كمركز لعدسة العين. تتحول في تلك المنطقة[الشبكية] ، وخصوصاً النقطة الصفراء، الأشعة الضوئية إلى موجات كهرومغاطيسية، وتكون صورة الجسم قد حملت أولاً على متن أشعة ضوئية، ثم على متن أمواج مغناطيسية، وتسير هذه الأمواج الحاملة لصورة الجسم الخارجي، عبر خطوط الأعصاب البصرية، لتصل أخيراً إلى المكان المحدد من الدماغ، وينفعل الدماغ عند ذاك.

وفي هذه اللحظة بالتحديد اختلفت مذاهب الناس، فالماديون يقولون إن هذه الخطوة تكون نهاية رحلة الأشعة أو نهاية رحلة الصورة المحمولة على الأشعة ومن ثم الأمواج، وعندما تصل إلى المحل المعين من الدماغ، يشعر الدماغ بحقيقة الصورة، أي أنه يستطيع فك

الرموز المحمولة على الأمواج الكهربية ومعروف ما ترمز إليه بالتحديد.

وآخرون يقولون:إن الدماغ هو ليس إلا نهاية المرحلة الأولى من سير هذه الصورة، إذ إن الدماغ يكون المدخل الوحيد إلى النفس، فهو يوصل تفاصيل الصورة عن طريق إيصال هذه الأمواج إلى النفس، والرؤية تحصل أخيراً وحقيقة في النفس، ولا يسمى أي مرحلة من المراحل السابقة رؤية، فالرؤية هي رؤية النفس، لا رؤية الدماغ .وهذا هو الصحيح عندي، وهو مذهب جماهير أهل السنة .

والحاصل أن المراحل المتقدمة جميعها على النفس: من العين ومكوناتها والأعصاب ثم الدماغ، ما هي إلا وسائل تنقل الأشعة الى النفس لتحصل الرؤية بعد ذلك في النفس.

ومن أساليب تقريب إثبات ذلك أن الأمر الذي يحصل بعد وصول الأشعة وسيرها في الطريق الموصفة سابقاً، والذي يسمى رؤية، ترى فيه إنساناً معيناً، هذا الإنسان أي هذه الصورة للإنسان المرئي، يمكن أن تراها نفسها في حلم تراه، ولا تختلف رؤيتك في الحلم لهذا الرجل عن رؤيتك له في اليقظة، من حيث هي، إلا أن الرؤية في اليقظة مرتبطة بالزمان والمكان المعين، أما في الحلم فلا.

وهذا أمر طبيعي فكون رؤية اليقظة جاءت عن طريق مكاني زماني، وهو الأشعة بشرط المقابلة وغير ذلك، وكل هذه العناصر فيها شرط الزمان والمكان، فلا بد أن يلاحظ الرائي هذه الأمور في رؤيته، ولكن ذلك يكون فقط من حيث إن هذه شروط لرؤية الرجل الآن

وهنا في هذا المكان، وليست شروطاً لرؤيته مطلقاً .

أو إن هذه هي رؤية الرجل التي حصلت الآن وفي هذا المكان، لا رؤيته مطلقاً.

فأنت ترى في الأحلام صوراً وحركات، وتنخدع أحياناً كثيرة وتظن أن الحلم حقيقة، وهو ليس كذلك، وما ذلك إلا لأن هذه رؤية وهذه الأخرى رؤية، وتكون التفرقة بينهما بالانتباه إلى قوانين الزمان والمكان المعدومة تقريباً في الأحلام، والموجودة في رؤية المتيقظ.

وهذه الفروقات لا تنفي كون ما يحصل بالمنام أنه رؤية.

وهذا التحليل قوي ويفيد إن الرؤية ليست هي إلا الصورة النهائية الحاصلة في النفس، على قولنا، وليست هي مرحلة من المراحل السابقة لذلك .

ولهذا، فإنك لو قلعت عين إنسان، وأثرت بأمواج كهربية على الأعصاب البصرية له، فإنه لا شك سيحدث في نفسه رؤية صورة معينة .

وكذلك لو قلعت هذه الأعصاب وأثرت على تلك البقعة من الدماغ بأمواج كهربية، فستحصل صورة لرؤية معينة كذلك .

ونحن نقول: إن هذه الصورة يمكن أن تحدث في النفس ولو من دون دماغ، لأننا لو فرضنا الدماغ كبداية تدخل إليها الأشعة ذات الرمز ل[أ]،وتخرج[أ]،فأن [أ]،الخارجة من الدماغ أمر موجود في ذاته، ووجوده ليس معلولاً لوجود[أ]،لأن[أ]،في حال وجود[أ]،لم تعد موجودة، فيستحيل أن تكون علة لها، وإلا

لزم انعدام [أَ].وبما أن [أَ] أمر موجود،فنحن نقول:

إن الله تعالى يمكن أن يخلقه مباشرة في نفس الإنسان ومن دون وجود العين ومكوناتها فتحدث الرؤية، أو يخلقه في الدماغ عند من ينكر وجود النفس كجوهر مفارق، وتحصل الرؤية أيضاً .

وعلى القولين : فالرؤية حقيقة هي أمر ما يخلقه الله تعالى .

هذه هي حقيقة الرؤية .

والرؤية في حاصلها علم خاص كما أثبته المحققون من العلماء .

وبناء على هذا نقول أن الله تعالى عالم، وسميع وبصير، بلا عين ولا أذن ولا أدوات وأعضاء، وليس في ذلك أي استحالة .

وكذلك يمكن أن يخلق الله تعالى رؤيته فينا مباشرة بلا توقف على عين ولا إشعاع ولا مقابلة ولا أي شرط تتوقف عليه الرؤية عادة .

ونحن نؤمن برؤية الله تعالى بهذا المعنى، نـنـزهه تعالى عن كل مثل وشبيه، فيجب على المكلف أن يعلم ويعتقد اعتقاداً راسخاً إن العباد العارفين بطرق معرفة الصفات المشغولين بالتفكر في المصنوعات لا يصلون إلى العلم بشيء من معلومات الله تعالى إلا بما شاء أن يعلمهم به .

وعلم الله تعالى وسع السموات والأرض .

وبهذا فسر بعض الكبار من العلماء قوله تعالى"*وسع كرسيه السموات والأرض*" فنقل ابن عطية في تفسيره عن ابن عباس أنه قال الكرسي هنا العلم ورجحه الطبري وقال:منه

الكراسة للصحائف التي تضم العلم ، ومنه قيل للعلماء: الكرسي، لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال أوتاد الأرض . ومال ابن عطية إلى أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش أعظم منه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس" . وقال أبو ذر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت في فلاة من الأرض أهم .

وقال البعض في هذه الآية:وهذا تصوير لعظمته وتمثيل حسي لأن النفوس البشرية أبداً تجد من التعظيم والهيبة عند سماع الأشياء المحسوسة الدالة على الكبرياء والعظمة ما لا تجده عند عدم سماع ذلك.

فالقصد من ذكر الكرسي ومثله العرش الذي هو أعظم منه لإحاطته بجميع الأجسام استشعار النفوس عند سماعها بعظمة الباري سبحانه، ولا كرسي ولا قعود ولا قاعد ، نظير قوله تعالى: " *والسموات مطويات بيمينه* " من غير قبض وطي ويمين، بل تخييل لعظمته.

وأما قوله تعالى: "*وهو العلي* " فقد توهم بعض المجسمة أن المراد هو علو المكان ورد ابن عطية عليهم هذا فقال:"العلي" يراد به علو القدر والمنزلة لا علو المكان، لأن الله عن التمييز . وحكى الطبري عن قوم أنهم قالوا: هو العلي أي بارتفاع مكانه عن أماكن خلقه . قال القاضي أبو محمد عبد الحق ـ ابن عطية ـ وهذا قول جهلة مجسمين، وكان الوجه أن لا يحكي . وسوف يأتي لنا زيادة تفصيل في هذا المعنى .

والذي يظهر لنا أن الكرسي هنا إنما هو العلم أو هو كناية عن تمام وعظم قدرة الله تعالى مع حكمه التام المحكم لسائر المخلوقات .

وعلم الله تعالى صفة قديمة واحدة تتعلق بسائر أقام الحكم العقلي تعلقاً تنجيزياً قديماً على المعتمد، ولا يصح فيه الصَّلُوحيّ لأن الصالح للتعلق غير متعلق فيوهم خلو شيء عن علمه .

متعلق بما كان وبما لم يكن وبما يترتب عليه أن لو كان .

وعلمه تعالى صفة واحدة وإن تعدد متعلقها ، وهذا هو المراد بقوله تعالى: *"وهو معكم أينما كنتم"* فإن المراد الإشارة إلى إحاطة علمه بجميع الأمكنة وما احتوت عليه.

والمراد بالمعية المصاحبة بالعلم لا المصاحبة في المكان، لتنزهه عن الزمان والمكان .

وأما قوله تعالى: *" ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم* " أي إلا هو رابعهم أينما كانوا علماً وحكماً ، لا نفساً وذاتاً .

ومن نفس الباب قوله تعالى: " *إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين* " فكل هذه الآية تأكيد لكمال تدبير الله تعالى للمخلوقات من العرش إلى الفرش .

وهذه الآية مقسمة إلى قسمين: الأول بيان أن الله تعالى هو خالق الكون لا خالق له سواه،

والثاني بيان أن الله تعالى مدبر حكيم للمخلوقات لا يعزب عن علمه وتدبيره شيء كبر أو صغر.

ففي أول الآية يؤكد الله تعالى أنه خالق للسموات والأرض، ثم بعد ذلك لم يتركها بلا تدبير، بل قدرة الله تعالى ممسكة بكل ما في الكون على أحكم وجه .

وهذان المعنيان مذكوران على التفضيل في أول الآية ثم تكرر ذكرهما مرة أخرى على سبيل الإجمال ، وفي آخر الآية مدح لله تعالى بما يستحق.

وسنزيد هذا الكلام بيان ووضوحاً فيما يلي :

وسنعتمد في ذلك على تقسيم الآية وتدبرها والنظر فيها كلها من أولها إلى آخرها، لا كما يفعل المجسمة، كما سننبه إليه .

الآية تنقسم إلى كلام تفصيلي وكلام إجمالي وخاتمة مناسبة .

فأما القسم الأول وهو التفصيلي فيتألف من معنيين: المعنى الأول، وهو تفصيل قوله تعالى: [إن ربكم الله خلق السموات والأرض في ستة أيام]. وفيه بيان أن الله تعالى خالق للكون بما فيه.

المعنى الثاني وهو تفصيلي، قوله تعالى: [استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبُه حثيثاً، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره] .

وفيه بيان أن الله هو المدبر لشؤون الكون، العالم بما فيه، الحكيم في أفعاله .

والربط بين المعنيين في هذا القسم التفصيلي هو حرف [ثم] الذي له هنا معنى الواو، فحرف ثم هنا لا يجوز أن يكون مفيداً للتراخي، لما يلزم عن ذلك من أن الله تعالى ترك الكون فترة غير مدبر أي بلا تدبير، وهذا باطل ومعنى فاسد وخلاف ما هو المقصود بيانه في هذه الآية، لذلك وجب حمل "ثم" هنا على المعنى الذي ذكرناه أي الترتيب بلا تعقيب، وسيأتي زيادة بيان لذلك .

أما القسم الثاني من هذه الآية، فهو الكلام الإجمالي العام وهو قوله تعالى: [ألا له الخلق والأمر] وفي الحقيقة فهذا الكلام ما هو إلا تأكيد لما سبق ذكره على سبيل التفصيل، ولذلك فهو يتألف من حيث المعنى من نفس المفردات والمعاني التي يتركب القسم الأول المذكور وبيان ذلك كما يلي:

ـ قوله تعالى [ألا] هو حرف تنبيه يراد به هنا التأكيد على المعنى اللاحق .

وهو يقابل قوله تعالى في أول الآية [إن] فهي كما هو معلوم حرف تأكيد .

ـ قوله تعالى: [له الخلق] فيه توكيد أن الخلق إنما هو لله تعالى وهو يقابل المعنى الأول من القسم الأول التفصيلي كما رأينا .

ـ قوله تعالى:[والأمر] فيه توكيد أن الأمر الذي يتضمن معنى العلم والتدبير التام إنما هو لله رب العالمين. وهو يقابل المعنى الثاني من القسم الأول التفصيلي كما رأينا .

ـ وأما حرف [ثم] المذكور في القسم الأول التفصيلي كرابط بين المعنى الأول منه والمعنى الثاني، والذي تكلمنا على معناه في هذا الموضع فيقابل حرف الواو المذكور في قوله تعالى [ألا له الخلق و الأمر] فحرف الواو هنا يربط بين جزأي المقسم الثاني الإجمالي، ويفيد أن الخلق مصاحب وغير متخلف مطلقاً عن الأمر الذي هو التدبير، وهذا فيه توكيد أن حرف "ثم" لا يجوز أن يكون معنا الترتيب مع التراخي كما قلنا، بل الترتيب بلا تعقيب .

وبهذا تكتمل هيكلية الآية الكريمة، وتزداد وضوحاً في أذهان القراء الكرام .

وأما القسم الثالث منها، فهو قوله تعالى: [تبارك الله رب العالمين] وهي خاتمة مناسبة للمعاني المذكورة منها.

لأن الرب تتضمن معنى المدبر لشؤون الخلق العالم بأحوالهم، إذ لا تدبير بلا علم، وهو المربي لخلقه الدال على ما فيه خيرهم .

ومن كان كذلك استحق أن يكون مباركاً، ومعبوداً من المخلوقات إظهاراً منهم لشكره على ما أنعم به عليهم .

هذا هو المفهوم من الآية كما يفهمها العاقلون، وكل الآيات التي ورد فيها ذكر الاستواء تفهم بنفس الأسلوب المذكور .

ولو أردنا ذكر جميع أدلتنا على ما ذكرناه هنا في فهمنا لهذه الآية للزمنا إفراد كتاب خاص، والمجال لا يتسع ههنا لأكثر مما مضى .

والذي نريد التنبيه إليه هنا هو أن هذه الآية ومثيلاتها تتكلم عن أفعال الله وما يجب علينا تجاه الله تعالى تبعاً لما أنعم به علينا ولما أحاطنا به من نعمة لا تنكر .

وليس المراد هنا مطلقاً الكلام على الصفات الذاتية لله تعالى، لأن كل ما فيها إنما هو كلام عن أفعال الله تعالى التي اقتضتها صفاته الذاتية وليس الكلام عن صفاته الذاتية أصالة .

وبأسلوب آخر نقرر أن المراد من الآية إنما هو إثبات أحكام تصديقية تتعلق بالله تعالى، أي أنها تثبت أن الله تعالى هو خلق العالم، وهو يدبر ما فيه، فمع أن الآية بمضمونها لا تتكلم مطلقاً عن صفات ذاتية لله تعالى، كلاماً مقصوداً بالذات، وإن كان متضمناً، فإن الآيات التي قبلها والآيات التي وردت بعدها تتكلم لا عن الصفات الذاتية لله تعالى بل تتكلم عن وجوب طاعة البشر لله تعالى وعبادته لكونه مدبراً لشؤونهم خالقاً لهم ، وهو نفس معنى الآية محل الكلام، ولتحصيل هذا المعنى نذكر فيما يلي الآيات إلى سبقت آية الاستواء محل البحث .

فقد قال تعالى: " ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله ، قالوا: إن الله حرمهما على الكافرين {50}الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا، فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون{ 51}ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون{52 } هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من

قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل، قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون{53}".

فهذه هي الآيات التي سبقت الآية المذكورة لا ترى فيها ذكراً لصفة من صفات الله الذاتية، ولكنك ترى فيها تحديداً لعلاقة البشر مع خالقهم، وتفهيمهم أن عليهم أن يعبدوه ويطيعوه فيما يأمر هم به ولا يخالفون أمره، لأنه هو الذي أنعم عليهم بنعمة الوجود.

وأما الآيات التي تلت هذه الآية، فهي تتكلم أيضاً عن نفس الموضوع كما ستراه .

قال الله تعالى: " ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين{55}ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمة الله قريب من المحسنين{56} وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات، كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون{57}"

إلى آخر الآيات، التي مَن يفهمها يعلم أنّها لا علاقة لها بصفات ذاتيّة للّه تعالى، بل هي توضح للنّاس مدى فضل اللّه عليهم، بحيث يجب عليهم طاعته وعبادته .

والذي نريد قوله هنا، إنّ أصل وضع - أو اعتبار- هذه الآية من آيات الصّفات، أي من الآيات التي تتحدّث عن الصّفات الذّاتيّة للّه تعالى غير المتعدّية إلى الخلق بآثارها، هو اعتبار

فاسد، وبالتّالي فمن اعتبرها كذلك، اعترف بأنّه لا يستطيع فهم حقيقة الصّفات –التي توهّم وجودها-، فلزمه القول بأنّ هذه الآية من المتشابهات التي يجب الإيمان بها والسّكوت عنها .

وهذا الاعتبار أي القول بأنّها من المتشابهات، ناتج أصلاً عن اعتبارها تتكلّم عن صفة ذاتيّة للّه تعالى، وفعل لا يتعدّى إلى خلقه، بل يلتزم ذاته تعالى، ولمّا لم يستطع فهم حقيقة وصفه بل – كيفيّة - هذا الفعل الذي زعمه، ادّعى أنّ هذه الآية من المتشابهات كما قلنا.

والحقّ الذي لا شكّ فيه أنّها من المحكمات التي لا يضطّرب المسلم العاقل في فهم المراد منها .

وتوضيح وتفصيل الكلام السّابق كما يلي:

ادّعى بعض النّاس أنّ قوله تعالى: (استوى على العرش)، أي جلس عليه، واستقرّ وعلا عليه، وكان فوقه، إلى آخر ذلك من المعاني السّاقطة في حقّ اللّه تعالى .

ولم يتوهّم هؤلاء هذا المعنى للآية إلاّ لأنّهم أصلاً يعتقدون أنّ اللّه تعالى محدود من جميع الجهات، أي أنّ لذاته نهايات ومسافات وغايات ينتهي عندها وجوده تعالى اللّه عمّا يصفون .

وهم يعتقدون أنّ اللّه تعالى جسم له حيّز ومكان، وموجود في جهة من بقيّة الأجسام، ويمكن أن يلمس باقي الأجسام بيده التي هي عضو وأداة له من ذاته، كما يشكّل الصّانع إبريق

الفخّار من الطّين ثمّ يعرضه للنّار كي يستوي.!!!!!

ويعتقدون أنّ اللّه - تعالى عن ذلك - له أعضاء هي الوجه والعين واليد والقدم والسّاق والأصابع وغير ذلك، وإنّ هذه الأعضاء تشغل ذواتها حيّزاً ومكاناً، لأنّها أجزاء وأبعاض للذّات الإلهيّة، وهم يقرّون أنّ للّه تعالى أجزاء، إلاّ أنّ الفرق بين أجزائه تعالى وأجزاء غيره، أنّ غيره يمكن أن تنفصل أجزاؤه عن بعضها البعض، وأجزاء اللّه وأعضاؤه لا يمكن حدوث ذلك لها .

وأثبتوا للّه تعالى جميع لوازم الأجسام المرئيّة من حركة وسكون، وارتفاع ونزول وغير ذلك، كلّ ذلك قالوه وذكروه في كتبهم، ويوجد فيها غير ذلك من المفاسد والقبائح أعرضنا هنا عن ذكرها بتفصيل لأنّ المقام لا يتّسع، وإن كنّا قد خصّصنا كتابا خاصّاً بذلك .

وهؤلاء هم المجسّمة الذين سبق أن أشرنا إليهم في أكثر من موضع من هذا الكتاب.

وهم عندما اعتقدوا بكلّ تلك المفاسد، وواجهتهم النّصوص التي تقطع بأنّ الباري تعالى ليس كمثله شيء، وأنّه تعالى لم يكن له كفوا أحد، وأنّه لا يشبهه شيء، وتواترت أقوال الأئمّة الكبار في تنزيه الباري عن كلّ ما ذكروه من قبائح، ولمّا وقعوا بين هذين الأمرين، حاولوا الخروج من هذا التّناقض، فلجأوا إلى قول غير مفهوم، ولا مقبول وازدادت خلافاتهم بعد ذلك فيما بينهم.

فقالوا مثلا في هذه الآية محلّ الكلام، الرّحمن على العرش استوى جلس، وكلّ جلوس

له هيئة وكيفيّة، فادّعوا أنّهم علموا بنصّ الآية أصل الجلوس، ولم يعلموا كيفيّته ولا هيئته، واكتفوا بقولهم أنّ جلوس اللّه، تعالى عمّا يقولون، ليس كجلوس أحد من خلقه، فالملك يجلس على العرش بكيفيّة معيّنة، والفارس يجلس على ظهر حصانه بكيّفيّة أخرى، والصّبيّ يجلس على الأرض بكيّفيّة أخرى وهكذا، فكلّ واحد من النّاس له هيئة معيّنة عند جلوسه، وكذلك اللّه عندما جلس على العرش، كانت له كيفيّة خاصّة، وهذه الكيفيّة لا نعلمها، ولكنّها لا تشابه أيّ هيئة من الهيئات المعلومة، فقالوا: جلوس يليق به تعالى، جعلوا هذه العبارة تفسيراً لقوله تعالى: (استوى على العرش)، واتّخذوا هذا الفهم أصلا أصيلا من العقائد يكفّرون غيرهم، ويبدّعونهم، ويفسّقون بناء عليه، هم أحقّ بهذه الأسماء.

وازداد خلافهم، فيما بينهم، فالبعض منهم قال: جلس على العرش، وبينه وبين عرشه الذي يعتقدون أنّه جسم آخر بينهما مسافة معيّنة، فهو غير مماسّ للعرش، و البعض قال هذه المسافة لا متناهية والبعض جزم بأنها متناهية ومحدودة ولكنّها غير معلومة عندهم.

ومنهم من قال بل لا توجد مسافة بينه وبين العرش، فهو مماسّ للعرش، وبالغ بعضهم فقال: إن العرش يئطّ عندما يجلس الله عليه، كما يئطّ الكرسي عند جلوس رجل كبير عليه، وما دام يئطّ فلابدّ أن يكون له ثقل، وأكملوا أقوالهم و اعتقادهم بأن الذي له ثقل لابدّ أن ينزل إلى أسفل لثقله، والله تعالى كما يعتقدون في جهة العلوّ.!!! هذا هو اعتقادهم في خالقهم.

ولمّا أدركوا أن هذا فيه تنقيص من قدر الله تعالى فكيف يحمله غيره، قالوا: أن الملائكة لم يكونوا ليحملون الله تعالى إلاّ بالقدرة التي أودعها الله تعالى فيهم، فحقيقة الأمر عندهم أن الله محمول من قبل الملائكة، وأن هذا ليس فيه تنقيص من قدرة الله تعالى و عظمته لأنه هو الذي أودع فيهم القوة على حمله !!!!!!!!!!!

هذا هو حاصل ما يعتقدون في الله تعالى من هذه الجهة، وبينهم اختلافات كبيرة، ومفاسد دخلوها على العقائد الإسلامية لوثوا بها عقائد كثيرة من العوام، وقد تكلمنا على هذا في مواضع أخرى غير هذا الكتاب .

وقد بينت أنا في مواضع أخرى إن قوله تعال:ى "استوي على العرش"يستحيل أن يكون معناه جلس أو أن يكون أي معنى من المعاني السابقة الساقطة، بل إن استواء الله تعالى على العرش ما هو إلا تمام تدبيره وعلمه وإحكام لشؤون الكون، فالله تعالى بعد خلق العالم دبره وأحكم إدارته، وهذا لا يتم إلا بعلمه بما في الكون .

ولهذا عقب قوله "استوى على العرش" بقوله تعالى: "يغشي الليل النهار" أي أن حالة استواء الله تعالى أو صفته هو إغشاء الليل النهار إلى آخر أفعاله التي ذكرها في الآية وفي غيرها من المواضيع .

فصفة الاستواء هو التدبير التام المحكم لشؤون الكون.

والرحمن على العرش استوى بمعنى دبره بحكمة وعلم، ولذلك ذكر وصفه أو اسمه

"الرحمن" أي إن الله تعالى دبر العالم برحمته التي وسعت كل شيء .

هذا هو المعنى الوحيد المفهوم من هذه الآية ومن مثيلاتها، ولا يوجد معنى آخر،كما ترى، وهو ما يراه فحولة العلماء .

ولذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى فوق العرش بذاته، أي أن الله تعالى بذاته فوق العرش. وهذا فيه نفي للفوقية المكانية الحسية عن الله تعالى لأنها لا يوصف بها إلا الأجسام والمحدودات، ويبقى لله تعالى الفوقية المعنوية الذاتية التي تليق بذاته، وهي ليست الفوقية المكانية الحسية قطعاً .

وإذا قال بعض العلماء، أو إذا وردت في بعض النصوص إن الله تعالى فوق خلقه فإن معناه أنه فوقهم فوقية قهر، وإنما يستعملها هؤلاء لما مر عند بيان معنى قوله تعالى"وسع كرسيه السموات والأرض"من أن النفوس تجد من التعظيم والهيبة عند سماع الأشياء المحسوسة الدالة على الكبرياء ما لم تجده عند عدم ذلك .

وعين هذا المعنى يقال في معنى قوله تعالى "ثم استوى على العرش" فإنه استعانة بذكر الأمر الحسي لبيان أمر معنوي .

والوارد إنما هو ذكر الفوقية مطلقاً من غير تقييد لها بالذات ، أي أنه لم يرد أن الله فوق عرشه بذاته .

وقد اعترض العلماء على من قالها ، وسئل الشيخ عز الدين بن عبد السلام سلطان العلماء: هل هذا يفهم منه القول بالجهة أم لا .وهل يكفر معتقدها أم لا؟

فأجاب: بأن ظاهره القول بالجهة، والأصح أن معتقدها لا يكفر.

كذا قال ، وما قاله من أن ظاهره القول بالجهة يرده قول الإمام أبي عبد الله محمد بن مجاهد مما أجمعوا على إطلاقه أنه تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه إطلاقاً شرعياً، ولم يرد الشرع أنه في الأرض، فلذلك قال بعضهم دون أرضه، وهذا مع ثبوت علمهم باستحالة الجهة عليه تعالى.

وإذا تقرر هذا، فالناس عالة على الصدر الأول، فإذا كان إطلاقهم هذا فيتفهم علينا تمثله بالتمثيل والبسط، إذ قد غلبت العجمة على القلوب حتى ظنت أن هذا الإطلاق يلزم منه إثبات الجهة في حق المنزه عنها تقدس وتعالى .

[الفوقية المعنوية لله تعالى]

واعلم أن الفوقية عبارة عن كون الشيء أعلا من غيره، وتكون حسية ومعنوية، كزيد فوق الفرس، والسلطان فوق الوزير.

وأن الذي يحوز عليه المكان يجوز أن تكون فوقيته حسية ومعنوية، والذي يستحيل عليه المكان والجسمية لا تكون فوقيته إلا معنوية، ففوقية الله على عرشه المراد بها فوقية معنوية لما قدمنا .

فعلم مما ذكرنا أن الباري سبحانه وتعالى يوصف بالعلو حقيقة، وبالفوقية مجازاً ، وان كان معناها العظمة .

ولا يوصف سبحانه بالسفل ولا بالتحتية لا حقيقة ولا مجازاً.

وقد تكلم كبار الأئمة يبينون موقفهم في فهم هذه الآية، أي آية الاستواء، فقال الإمام أبو حنيفة لما سئل عن الاستواء: من قال لا أعرف الله في السماء أم في الأرض كفر.

لأن هذا الفول يوهم أن للحق مكاناً، ومن توهم أن للحق مكاناً كفر .

وقال الإمام الشافعي:استوى بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض في ذلك كل الإمساك .

وقال الإمام أحمد: استوى كما أخبر لا كما يخطر للبشر.

وأما الإمام مالك، فقد جاءه أحدهم وقال له: يا أبا عبد الله، الرحمن على العرش استوى ، كيف استوى ؟

وقال الإمام مالك كما روي عنه في بعض الروايات: الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة .

وقد فسرها بعض العلماء فقال: قوله الاستواء معلوم أي إن عقولنا دلتنا على إن الاستواء اللائق بالله هو الاستيلاء دون الاستقرار والجلوس، لأنهما من صفات الأجسام، وقوله والكيف مجهول معناه إن ذات الله تعالى لا توصف بالأحوال المتعقلة والهيئات الحسية من التربع ونحوه، والإيمان به واجب لوروده في الكتاب، والسؤال عنه بدعة لأنه لم تجر العادة بالسؤال عنه من السلف ،بل يفوضون معرفته على التحقيق إلى الله تعالى.

وبناء على هذا التفسير لكلمة الإمام مالك، لا يكون مفوضاً، بل يكون الإمام مالك مؤولاً، وذلك لأنه قد فسر معنى الاستواء بما ذكرناه نحن وهو المعنى الصحيح، ونفى أن يكون معناه يستلزم

الاستقرار والجلوس، وهذا هو مذهب جمهور العلماء .

وإذا كان هذا هو المعنى الذي أراده الإمام مالك من كلمته، فإن الأصل أن مذهب السلف كان هو التأويل دون التفويض خلافاً لما هو مشهور.

وقد يستعجب بعض الناس هذا التفسير لكلام الإمام، فنقول له نحن: قد يفهم كلام الإمام على معنى آخر مغايراً للأول غير متضاد معه ولا مناقض له، وذلك كما يلي:

قوله الاستواء معلوم، أي معلوم ذكر الاستواء في القرآن الكريم، ومعلوم نسبته أي نسبة الاستواء إلى الله تعالى، وأما قوله والكيف مجهول فمعناه أن نسبة الاستواء الكيف مجهولة لا نعرفها لا في القران ولا في السنة ولا في كلام أحد من العلماء المعتبرين، أي أن أصل نسبة الكيف غير معلومة بل مجهولة، وما كان كذلك فهو مردود، ولذلك قال بعد ذلك: والإيمان به أي الاستواء المعلوم واجب، أي الإيمان بمجرد الاستواء المعلوم واجب، أي الإيمان بمجرد الاستواء كما ذكر في القرآن واجب، وأما السؤال عنه بكيف فهو بدعة، ومعنى بدعة كما هو مقرر أي مبتدع مخترع لم يكن معروفاً من قبل، لأن مجرد نسبة الكيف إليه تعالى فيها تجسيم وتشبيه كما مضى، وما كان بدعة فهو مردود، ولذلك يفهم لماذا أمر يعد ذلك بالرجل أن يخرج من المسجد.

وبناء على هذا التفسير والشرح لكلام الإمام يكون الإمام مفوضاً التفويض الصحيح وهو السكوت عن الشيء مع نفي اللوازم الفاسدة أو ما يتوهم أنه من اللوازم، وذلك كالتجسيم والتحيز والكون في مكان والحركة وغير ذلك.

وهذا هو التفويض عند أهل السنة، ولذلك يقولون عنه إنه تأويل أجمالي لأنه في الحقيقة ليس سكوتاً محضاً، بل سكوت عن التفصيل، وليس سكوتاً عن المعنى العام المفهوم، فإن كل من قرأ الآية الاستواء يفهم منها أن الله تعالى قادر على كل شيء مسيطر على الكون حكيم مدبر لشؤون الخلائق. ومثل هذا المعنى يسكت عنه السلف، ولكنهم لا ينظرون بل لا يحلمون بما وراءه بل يسكتون.

ومذهب السلف كما وضحه أهل السنة لا يستلزم التجسيم مطلقاً، ولذلك ورد عن كثير منهم نفي الكيف "وكيف عنه مرفوع"، وغير ذلك من العبارات التي فيها نفي أصل نسبة الكيف إلى الله تعالى .

وقد ادعى المجسمة أن المعنى المفهوم من عبارة الإمام مالك ليس كما مضى بل قالوا: إن قوله الاستواء معلوم، أي أن الله استوى ، واستوى عندهم لها معان:استقر وجلس وصعد، ولكن الاستقرار والجلوس والصعود لها كيفيات متعددة، قالوا:فالرجل يستوي استواء معيناً على الكرسي، والفارس يستوي استواء خاصاً على فرسه، والملك يستوي أي يجلس استواء أي جلوساً خاصاً به على العرش، وهكذا فكل مخلوق له استواؤه الذي يختلف عن استواء الذي يختلف عن استواء غيره بكيفية خاصة. وكذلك فالله يستوي بالمعاني السابقة، أي يجلس ويستقر!! لكن كيفية الجلوس والاستقرار والاستواء غير معلومة لدينا، لكن يوجد كيفية وصورة وهيئة معينة يستوي بها الله تعالى عرشه، قالوا:ولذلك قال الإمام مالك والكيف مجهول !!!!!!!!

هكذا فسر المجسمة كلمة الإمام مالك، وهو تفسير غير صحيح قطعاً، وذلك لما مضى ذكره .

وأيضاً لو كان أصل الكيفية ثابتاً، لما استحق الرجل السائل أن يسمى مبتدعاً لمجرد سؤاله عن أمر هو في نفسه ثابت على زعمهم، فما الذي ابتدعه في هذه الحالة، إنه لم يبتدع إلا السؤال عن شيء يدعون أنه في ذاته ثابت، ومجرد هذا الأمر لا يكفي ليرتقي الرجل إلى المنزلة المبتدعة وإن يخرج من المسجد أيضاً، بل كان يكفي أن يقول له الإمام مالك: لا يحوز السؤال عن ذلك.

ولكن الرجل يصبح مبتدعاً حقاً عندما يثبت شيئاً هو في ذاته أصلا غير موجود، ويسأل عنه، حينذاك يصبح مبتدعاً حقاً، لأنه أثبت شيئاً غير موجود، وهذا إنما لو كانت الكيفية أصلاً غير ثابتة، بل منفية عن الله تعالى، فبناءاً على هذا، فمن جاء وقال: كيف استوى الله؟ فإنه يكون بسؤاله قد افترض وجود الكيف لله تعالى ويطلب من المسؤول أن يصوره له ويوضحه، وهذا هو المبتدع حقاً .

ويؤيد كلامنا المذكور هنا أنه قد ورد عن الإمام مالك رواية أخرى بلفظ آخر غير لفظ الرواية السابقة يقول فيها جواباً عن سؤال الرجل:[الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب].

فقوله غير مجهول، أي معلوم، أي معلوم أنه نسب إلى الله تعالى في القرآن الكريم، ويوضح معناه ما ورد عن الإمام الشافعي من أنه قال: [الاستواء مذكور]، فهذا هو معنى قوله [معلوم].

وأما قوله[غير معقول] أي أن العقل ينفيه ولا يثبته لله تعالى، فالعقل ينفي نسبة الكيف إلى الله تعالى، وهو يرادف قول كثير من

السلف "وكيف عنه مرفوع"، وقولهم: "بلا كيف" .

وهذه الرواية التي فيها "والكيف غير معقول" أقوى من حيث السند من الرواية السابقة المشهورة، وهي راجحة عليها من جهة المعنى ومن جهة السند، ومن جهة ثالثة وهي أن الذين سئلوا عن الاستواء قبل الإمام مالك وهم حماد وأم سلمة أجابوا بنفس هذه الرواية وهي [الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول... إلخ]، وهذا يعني أن الإمام مالك ليس هو صاحب هذا الجواب، بل أخذه عن غيره، وحينذاك ترجح الرواية التي توافق جواب السابقين فهذا هو الوجه الثالث .

ونحن لا نريد أن نطيل الكلام على هذه العبارة، لوجوه عديدة ونحن نعلم أن كثيراً من المجسمة لن يزحزحهم عن موقفهم أي كلام ولو كان مبنياً على قواطع الشرع .

واعلم أن كل الكلام السابق وغيره، مبني وواقع على التسليم، بأن الروايات المذكورة لها سند قوي معتبر يصح الاعتماد عليه ، وفي هذا شك. وإذا لك يكن لها سند قوي فلا حاجة لتسويد الصفحات زيادة .

وفي هذا المقام لا بد أن نوضح مذاهب العلماء في الآيات التي كثر النزاع فيها ويسميها بعضهم آيات الصفات.

ومثالها الآية السابقة وهي آية الاستواء، فمثلاً هذه الآية لا يظهر لنا عند النظر فيها إنها تشير من قريب ولا من بعيد إلى جلوس ولا إلى صعود ولا إلى استقرار، بل الظاهر منها إنما هو

بيان عظمة ملك الله تعالى وتدبيره الحكيم لهذا الكون الكبير. فهذا هو الظاهر منها .

ولكن بعض الناس وهم المجسمة يقولون إن الظاهر منها إنما هو الجلوس على العرش، وأما كيفيته فغير ظاهرة، وهو كلام فاسد لما ذكرنا سابقاً .

ولا بد هنا أن نبين ما هو المقصود بلفظ "الظاهر"، فنحن عندما نقول أن هذه الآية ظاهرها هو المعنى الفلاني، نقصد من ذلك أن المفهوم منها هو ذلك المعنى، أي أننا عندما نظرنا فيها وتدبرنا معانيها ظهر لنا أن المعنى الذي تشير إليه هذه الكلمات المكونة للآية هو المذكور.

وكذلك عندما نقول: إن المعنى الظاهر عند غيرنا هو المعنى الفلاني، نقصد أنهم فهموا منها ذلك المعنى، وندعي في نفس الوقت أن ما فهموه ليس لهم عليه دليل مستقيم، ولذلك فنحن نرفض ما يقولون من ادعاءات باطلة.

ونستطيع أن نبرهن بالبراهين القاطعة أن المعنى الذي ظهر لها هو المعنى المراد لا غير .

فكلمة الظاهر لا تعني ما تظهره الآية لنا من المعاني، فإن ما يكون كذلك لا يكون إلا صحيحا ولا تجوز مخالفته .

بل الظاهر هو ما تستظهر نفوسنا من الآية، أي ما يظهر لنا حسب اجتهادنا أنه المراد، واجتهادنا صحيح ، وقد يكون باطلا، والحكم في هذا إنما هو الدليل .

لذلك فعندما يقول العلماء أن لفظ الاستواء من جملة المتشابه، كاليد والوجه والعين والأصابع ونحو ذلك مما ظاهر مستحيل على الباري سبحانه ، فإنهم يقصدون، إننا نحن البشر عندما كثر استعمالنا للكلمة اليد والعين وغيرها في الآلات والأدوات التي هي أجزاء وأعضاء ودلالات على النقص والتركيب، صرنا نتوهم مهما استعملت هذه الكلمات فأن المراد فيها هو هذه المعاني .

وغاب عن ذهن من يفهم هذا الفهم أن ما جاز على المخلوق قد لا يجوز على الخالق،وإنه إذا أطلق فلا بد أن يكون الإطلاق مجازياً لا حقيقياً كما سبق ذكره في الفوقية والعلو.

فصار البعض يتوهمون أن هذه المعاني هي الظاهرة مطلقاً من هذه الألفاظ، ولا يفهمون إنها ظاهرة بشرط إطلاقها على البشر أو على المخلوقات وبشروط معينة كما هو مذكور في كتب اللغة.

وخوفاً من وقوع الناس في الغلط عند قراءة مثل هذه الآيات فقد وضع العلماء طرقاً وأساليب لا بد من اتباعها للبعد عن الغلط فيها، نوضحها فيما يلي:

__- طريق الإمام أبي الحسن الأشعري__ إمام هذا الفن إنها أسماء لصفات قائمة بذاته تعالى زائدة على صفات المعاني الثمانية أو السبعة التي هي العلم والقدرة والإدراك -على القول به- والحياة والسمع والبصر والكلام.

والدليل عنده على ثبوتها، السمع لورودها إما في القرآن أو السنة، لذلك تسمى على مذهبه صفات سمعية .

ـ *طريق غيره من السلف* كابن شهاب والإمام مالك ومن وافقهما، تمتع تأويلها على التفصيل والتعيين، وقال أهلها: نقطع بأن المستحيل غير مراد ونعتقد أن له تعالى استواء ويداً وغير ذلك مما ورد به الشرع لا يعلم معناه على التفصيل إلا الله .

ـ *طريق الخلف*: تأويل المتشابه على وجه التفصيل قصداً للإيضاح، ولذلك تسمى المؤولة، فأولوا الاستواء بالاستيلاء واليد بالقدرة والعين بالبصر والأصابع بإيرادات القلب، وليس المراد أن اليد هي نفس القدرة بل هي القدرة مع المعونة والمساعدة، وليس المراد بأن العين هي مطلق البصر بل هي البصر مع الرعاية، وهكذا.

فعلم مما ذكرنا أن كلاً من أهل الطريقتين تؤول المتشابه بصرفه عن ظاهره،لاستحالته، وافترقا بعد صرفه عن ظاهره المستحيل في بيان معناه على التعيين والتفصيل، فالسلف يفوضون علم ذلك لله تعالى، والخلف تؤوله تأويلا تفصيليا بحمل كل لفظ على شيء معيناً خاصة كما قدمنا .

قال ابن أبي شريف: ومذهب السلف أسلم فهو أولى بالاتباع كما قال بعض المحققين .

وأما طريق الخلف فهي أحكم، أي إثباتا لما فيها من إزالة الشبه عن الإفهام .

وبعضهم عبر بأعلم بدل أحكم، بمعنى أن معها زيادة علم بيان المعنى التفصيلي .

ومال العز بن عبد السلام إلى ترجح طريق الخلف حيث قال:هي أقرب الطريقين إلى الحق.

أقول : وهذا هو الصواب.

وأما إمام الحرمين فقد مال مرة إلى طريق الخلف ومرة إلى طريق السلف .

وهذا الخلاف، حيث لا تدعو ضرورة إلى التأويل، وإلا اتفق على وجوب التأويل التفصيلي، وذلك بأن تحصل شبة لا ترتفع إلا به .

وحاصل الكلام في هذه المسألة أن التأويل هو الأصل، لأننا نقطع أن القرآن أنزل إلينا كلاماً عربياً مفهوماً، وهذا هو الأصل في كل كلمة وفي كل عبارة منه، فلا يجوز بعد هذا أن نتوقف عند بعض الآيات ونقول نؤمن بها ولا نعرف معناها، بل الأصل أننا نعرف معناه، ولا يكون هذا إلا باعتبار الأساليب اللغوية من حقيقة ومجاز وكناية واستعارة وغير ذلك .

وعند ذاك لا بد أن نفهم لآيات الصفات معنى قريباً وقوياً، ولذلك نقول: إن التأويل هو الأصل .

وهذا هو ما رجحه المحققون من العلماء كما مضى عن الإمام العز بن عبد السلام .

ونحن عندما نقول: إن التأويل هو الأصل، وإنما يلجأ إلى التفويض عند استحالة التأويل، فلا يجوز أن يقول إنسان: إن التأويل إنما هو تحريف للمعنى الظاهر فيكون تحريفاً لكلام الله تعالى عن مواضعه، فإن من يقول بهذا فإنما يبرهن على أنه لا يفهم ما هو التأويل في عرف العلماء .

ونحن قد أشرنا أن كلمة الظاهر، إنما تعني ما يظهر للقارئ، أي الظاهر للقارئ، ولا يستلزم كونه ظاهراً له أن يكون ظهور له لذات النص، فيكون ظاهراً حقيقة بذات النص، لأن هذا خلاف المفهوم من مصطلح الظاهر، ولأنه يقلب أصل التأويل، ويؤدي إلى اعتبار سائر العلماء قد حرفوا الدين الحنيف وغيروا معالم الأحكام والعقائد، وهذا لا يقول به إلا جاهل .

بل التأويل في عرفنا وعرف علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية إنما هو ما قد وضحناه سابقا، فاللفظ الذي اعتيد على استعمال للدلالة على معنى معين قد يستعمل للدلالة على معنى آخر أو على أمر آخر، لاشتراكه مع الأول المعتاد في معنى بارز، فهو نقل محدود للفظ من محل إلى آخر، ولمحدوديته يشترط له العلماء القرائن القوية الكافية، ومع اعتبار وجود القرائن فإن اللفظ لا يبقى مجازاً، بل هو مع اعتبار القرائن حقيقة في دلالته على المعنى الثاني، ولذلك قال العلماء: "المجاز في موضعه حقيقة لا يجوز العدول عنها" .

ولذلك قد تنتقل الحقيقة إلى مجاز والمجاز إلى حقيقة، لأن هذا كله تابع وراجع لاستعمال

الناس يحصل فيه التفاوت، فيظهر التفاوت في ما يعتمد عليه.

فمن قال: إن التأويل ما هو إلا تحريف، فما هذا إلا تخريف وتحريف .

واعلم أن السلف لم يتكلموا بتفصيل في جميع المسائل التي تكلم فيها الخلف لا في علم العقائد ولا في علم الأصول ولا في أي علم من العلوم الدينية، وهذا ليس عيباً في السلف، ولا هو شذوذ وعدول عن جادة الصواب والحق من الخلف، لأن المعلوم أن العلوم ما هي إلا آلات للعمل، والإنسان بطبعه لا يستعمل من الآلات إلا ما يحتاجها، فلا يعقل أن يجمع الناس جمع أنواع الآلات وهم لا يستخدمون إلا بعضها.

وهذا يعني أن بعض السلف لا يبتعد أن يكون قد فكر و نظر في كثير من المسائل التي اشتهرت عند الخلف، لأنه لا بد أن يوجد أفراد من الناس يبحثون في العلوم لا لمجرد الفائدة الحالية الظرفية، بل لمحبتهم لاستكشاف كل ما يمكن معرفته من أحوال الموجودات والمعدومات،وهؤلاء هم صفوة الناس .

فالبحث والنظر في العلوم إنما يكون على قدر ما يواجهه الناس من مشاكل ومصاعب ولذلك نرى أن علم الكلام الذي هو علم التوحيد لم يزل موجودا منذ عصر النبوة الأول، وأن كيفية مجادلة الكفار والمشككين مذكورة في آيات القرآن عن أنبياء الله تعالى، وواردة عن أعظم الرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وثابتة عن أصفياء صحابة الكرام، كمناقشتهم للمشركين من قريش وسائر

القبائل ومجادلة الخوارج وأحبار اليهود والمبتدعة،وسائر الفرق .

وعلى هذا جرى السلف في مناقشتهم لسائر المخالفين للدين بالأدلة القاطعة و الأجوبة المفحمة، ولم يكونوا يرضون السكوت على تشكيك المبتدعة والكفار في الدين، بل كانوا يلاحقونهم ويشددون عليهم ويتحدونهم .

وكلما ازداد وجود هؤلاء الضالين ازدادت الحاجة إلى وضع أصول ثابتة مستمدة من الدين الحنيف لمناقشتهم وردعهم وبيان تهافت أقوالهم وآرائهم،حتى ظهر علم التوحيد {علم أصول الدين،علم الأسماء والصفات،علم الكلام}على أيدي بعض العلماء الأوائل، ولم يتوقف نمو هذا العالم إلى هذه الأيام لأنه لا يهتم بإيضاح أحكام معينة، بل بإيجاد طرق لهدم الطرق المضادة للدين، وهذه لا تزال في تواجد على ممر الأزمان، ولهذا فإن علم الكلام لم يزل موجوداً. وحاجتنا إليه في هذه العصور أشد ما تكون لكثرة أساليب الضلال،والأفكار المخالفة للدين الحنيف.وقد ذكرنا طرفا من هذا بتفصيل أكثر في تلخيصنا لكتاب موقف العقل والعالم، المسمى بالموقف فانظره.

[كلام الله سبحانه وتعالى]

فصل

لما كان "الكلام" من جملة الصفات القائمة بذاته تعالى، وجب الكلام عليها، خصوصاً أن المعنى المشهور للكلام بين الناس هو ما كان بصوت وحرف صادرين من المتكلم، وصدورهما يكون بآلة معينة .

ومعلوم أن هذا المعنى للكلام لا يجوز نسبته إلى الله تعالى، لأن هذا يلزم منه قيام الحوادث في الذات الإلهية، ومعلوم أن الحادث دليل النقص، ومن قام به الحادث، فهذا دليل على نقصانه في مرتبة الوجود، وهذا مستحيل في حق الله تعالى .

وقد ازداد الخلاف بين المسلمين في مسألة كلام الله تعالى، وظهرت حدته، حتى إن كثيراً من التشنج الذي حل بالفكر الإسلامي وعقلية المسلمين كان من مستلزمات هذه المسألة، بل إن الناس صاروا يُصنّفون تبعاً لموقفهم من هذه المسألة وتبعا لرأيهم الذي يرون فيها.

ولهذا كله، ولغيره، وجب أن نبين حقيقة مذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة .

فكثير من الذين يعادون الأشاعرة والماتريدية - أهل السنة - فإنما يعادونهم ويعارضونهم نتيجة لعدم فهمهم لحقيقة رأي القوم في هذه المسألة .

وأيضاً فقد رأيتُ بعضاً ممن منتسبون إلى أهل السنة والجماعة لا يعرفون تقرير معنى مذهبهم في المسألة .

فالله تعالى موصوف بصفة الكلام اتفاقاً بين كثير من السلمين، ومن تبقى منهم مخالفاً فإنه ينسب إلى الله تعالى الكلام على أنه فعل له لا على أنه صفة ذاتية وجودية قائمة بذاته تعالى .

وحاول العديد من العلماء الاستدلال على هذه الصفة بالأدلة العقلية، ليثبتوا أن العقل يمكن أن يقول بثبوت صفة الكلام لله تعالى ولو دون أن ينزل الشرع بذلك .

وعارضهم غيرهم في ذلك وضعف أدلتهم، وقرر أنها تقصر عن الوصول إلى درجة الإثبات المطلوبة، ولذلك مال جمهور الناس إلى الاعتماد على الدليل النقلي في إثبات هذه الصفة .

والنصوص فيها القطع بنسبة الكلام إلى الله تعالى، وأما كون الكلام المنسوب إليه تعالى هو صفته، فهذا ليس مأخوذاً من النقل على سبيل القطع، أي إن دلالة النقل على كون كلام الله تعالى صفة له قائمة بذاته هي دلالة لم ترتق إلى مرتبة القطعيات .

وأهل السنة في قولهم بأن الكلام ثابت لله تعالى على سبيل أنه صفة له تعالى اعتمد على قواعد مستمدة من اللغة، ونوزعوا فيها، ولا مجال لتفصيل ذلك هنا .

وعضدوا هذه القواعد اللغوية بأمور عرفية اشتهرت بين عامة المسلمين، وبعض الأدلة العقلية كما ذكرنا ذلك سابقاً، وأعلنوا أن الله

تعالى موصوف بصفة الكلام، وقالوا إن إحدى صفات الباري عز وجل.

ونزهوه تعالى في صفة هذه عن سمات النقص كقيام الحوادث في ذاته تعالى، كالصوت والحرف وغير ذلك .

وقال أهل السنة في وصف هذه الصفة:

صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة، هو بها آمر ناه مخبر إلى غير ذلك، يدل عليها بالعبارة والكتابة والإشارة .

والدليل على هذه الصفة هو إخبار سائر الأنبياء عليهم السلام أن الله تعالى متكلم، لا يوجد معنى لذلك إلا أنه تعالى متصف بصفة الكلام .

والكلام الذي هو صفة له تعالى ليس حرفاً ولا صوتاً، بل هو كلام نفسي قائم بذاته تعالى، كسائر صفاته الثبوتية الأخرى .

واعلم أنّ كلام اللّه تعالى الذي هو صفته يسمّى أيضا (قرآناً)، ومن هنا قال المشايخ: "القرآن كلام اللّه غير مخلوق"، وقيّدوا عبارتهم هذه بقولهم -كلام اللّه- ليشيروا إلى أنّ كلام اللّه تعالى الذي هو صفته يسمّى قرآنا، وما كان كذلك أي ما كان صفة للباري، يستحيل أن يكون مخلوقاً .

والمنزل على سيّدنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم عبارة عن حروف وكلمات مقطّعات محدودات، وهو معبّر عن الصّفة القائمة بذات اللّه تعالى، فالمكتوب في المصاحف هو بعض مدلولات صفة الباري عزّ وجلّ.

وهو يدلّ على كلامه تعالى النّفسيّ من حيث إنّه بعض متعلّقاته.

ولهذا قال العلماء: القرآن كما أنّه لفظ يطلق على الصّفة الذّاتيّة القائمة بذات اللّه تعالى وهي الكلام، فكذلك يطلق نفس الاسم على الكلام المنزّل على سيّدنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم إطلاقاً حقيقيّاً على الاثنين، فلفظ القرآن صار من قبيل الألفاظ المشتركة بين معنيين، فلا يوجد واحد من أهل السّنة ينكر أنّ المكتوب في المصاحف هو كلام اللّه تعالى، ولكنّ بعضهم قال هو كلام اللّه حقيقة، والبعض قال: بل هو كلامه تعالى مجازاً؛ أي من حيث إنّه دالّ على كلامه تعالى النّفسيّ .

وقد فهم من هذا أنّه ما دام المكتوب في المصاحف كلامه مجازاً على رأي البعض فإنّه يجوز نفيه، أي يجوز القول إنّه ليس كلاماً للّه تعالى؟!

وهذا الفهم غلط محض، قائم ومنبن على كلام ردّده المجسّمة الخائضين فيما لا يعلمون، حاصله أنّ المجاز يجوز نفيه .

فتراهم لذلك يكثرون من ترداد هذه العبارة في كتبهم وهم لا يفهمون حاصلها .

والتحقيق في الأمر أنّ المجاز من حيث إنّه مجاز وباعتبار علاقاته اللّغويّة لا يجوز نفيه مطلقاً، بل نفيه غلط محض، ويدلّ على عجز في فهم كلام العرب.

فلو قال أحدهم للآخر: أنت بحر في العلم، وسلّمنا صحّة كون المقول له واسع المعرفة في العلوم سعة كبيرة، فلا يجوز على الإطلاق أن

يعارضه البعض فيقول: "ليس هو بحراً في العلم"، وكذلك لا يجوز أن يقول له: “ليس هو بحر". وبيان هذا كما يلي:

قول القائل: "أنت بحر في العلم" يفهم في اللّغة على الوجه التّالي: إنّ المقول له هذا واسع المعرفة جدّا، ولمّا كان البحر واسعا، وسعة البحر مسلّمة لأنّ دليلها الحسّ الذي لا يمكن أن يخالف إلاّ عناداً لا يلتفت إليه.

وأراد المتكلّم أن يؤكّد المعنى الذي يريد ذكره وهو سعة علم المخاطب، لجأ إلى أسلوب التشبيه، فشبّه علم المخاطب بالبحر من ناحية الإحاطة والسّعة، فالبحر يسع الكثير من كميّات المياه، ويسع العديد من أنواع المخلوقات، والمخاطب علمه واسع متعدّد الجوانب. فأطلق عليه اسم البحر ونبّه إلى الجهة المرادة بهذا الإطلاق فقال: "في العلم".

فحاصل معنى هذه الجملة: "أنت واسع العلم، متعدّدة جوانب معرفتك".

وإنّما لجأ إلى التّشبيه بالمحسوس لما مضى من أنّ المحسوس يكون أكبر أثراً في توكيد المعاني من غير المحسوس، كما مرّ في الكلام على الكرسيّ.

ولهذا فالقائل لا يريد مطلقاً القول: إنّ المخاطب بحر حقيقة، وليس هذا مراداً له قطعا، وإذا أراد واحد من النّاس معارضته، لا يجوز أن يقول: إنّه ليس ببحر، لأنّ المتكلّم لم يرد أصلاً إثبات أنّ صاحبه بحر حتّى يعارض في ذلك، وبذلك، تكون المعارضة في غير محلها. وتكون صورتها كأنّك تقول: الصّلاة واجبة خمس

مرّات في اليوم واللّيلة. فيردّ عليك آخر فيقول: لا، فالفاعل ليس منصوباً...ويكون كلامه هذا ساقطا، لأنّه في غير محلّه، ولا يكون أصلا صالحا لأن ينظر فيه ويردّ عليه .

وأمّا من قال: "ليس هو بحراً في العلم"، فإنّما يجوز هذا القول منه إذا لم يسلّم أصلاً معك أنّه واسع العلم، فعبارته تلك يكون معناها "ليس هو واسع العلم" لا غير. وتكون بناء على هذا صالحة لمعارضة ما قلته لأنّها تنفي ما أثبتّه.

وهكذا، فمن قال: إنّ المكتوب في المصاحف كلام اللّه مجازاً، لا يجوز أن يقول له قائل: إذا ليس هو كلاما للّه.

لأنّ قائل هذه العبارة إنّما قالها لأنّه يعتقد أنّ كلام اللّه لا يكون إلاّ صفة له، وإذا أطلقنا على فعل من أفعاله تعالى أنّه كلام له، فإنّما يكون هذا الإطلاق جائزاً على سبيل المجاز، أي من حيث أنّ هذا الفعل يبيّن لنا عن كلامه تعالى القائم بذاته المقدّسة.

فمن قال رادّاً على القائل بالمجاز هنا: يلزم إذن أن يكون الكلام الموجود في المصحف ليس كلاما للّه تعالى بل لغيره، فهو مخطئ، لأنّه لا يلزم من كونه مجازاً، أن يكون كلاماً لغيره، بل هو فعل من أفعال اللّه تعالى المنسوبة إليه ابتداء، فلا تنسب إلى غيره.

فلا يجوز أن يقال: إنّه على ذلك يلزم أن يكون كلاماً لجبريل أو لسيّدنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم، لأنّ هذا كلّه غير لازم .

هذا، مع أنّ التحقيق الذي أشرنا إليه، أنّ الكلام يطلق حقيقة مشتركة على المكتوب في

المصاحف، وعلى الصّفة النّفسيّة الأزليّة القائمة بالذّات المقدّس.

ولمّا كنّا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أنّ أكثر النّاس الذين يعادون مذهب الأشاعرة، فإنّ معاداتهم له إنّما هي ناتجة عن عدم فهمهم التّامّ لحقيقة ما يقولون، وقد علم المحقّقون أنّ بعض العلماء ردّوا على الأشاعرة ونسبوا إليهم ما لا يقولون، وبعضهم أخذ جوانب كلامهم وفهمه على ما خيّل إليه ذهنه، وشرع في نقض ما بدا له مذهبا لهم؛ أقول: لمّا كان هذا الحال واقعا، وحقيقة لا تنكر، رأينا أنّه يلزمنا في هذا الكتاب التّفصيل في تبيين معاني القوم، والاهتمام بالشّرح أكثر من الاهتمام بالاستدلال، لأنّ الاستدلال هو طلب التصديق، أمّا الشّرح فهو لطلب التصّور وتحصيله في النّفوس، ولا يمكن الوصول إلى التّصديق إلاّ بعد تمكّن التصوّر من النّفس بل حصول المعنى فيها .

ولهذا؛ فسنشرع الآن في تقريب معنى قولهم في كلام اللّه عزّ وجلّ بتوفيقه وعنايته .

ومحلّ اهتمامنا ينصبّ على بيان المراد بالكلام النّفسيّ، فإنّ جماهير أهل الإسلام جزموا بأنّ الصّوت والحرف حادثان، وجزموا بأنّ الحوادث لا يمكن أن تقوم في ذات الباري تعالى، وصرّحوا بأنّ كلام اللّه تعالى الذي هو صفة له يستحيل أن يكون مؤلّفا من أصوات وحروف .

واتّفق المسلمون أيضاً على أنّه إن كان الكلام لا يكون إلاّ صوتاً وحرفاً، فإنّه يستحيل أن يكون صفة قديمة، بل إن كان كذلك، أي إن كان

الكلام صوتاً وحرفاً، فإنّه يجب أن يكون فعلاً من أفعال اللّه تعالى لا صفة له .

ولم يخالف في الكلام السّابق إلاّ المجسّمة ومن حذا حذوهم، فهؤلاء قالوا: إنّ الكلام ما هو إلاّ صوت وحرف، أي أنّ الصّوت والحرف اللّذين هما حادثان؛ قائمان بذات اللّه جلّ وعلا وتنزّه عن هذا الغلط.

وممّن قال بهذا ابن تيميّة وأتباعه، وربّما نشير إلى كلامهم بتفصيل بعد بيان قول أهل الحقّ .

وبعد الاتّفاق على القول السّابق، أي على أنّ اللّه تعالى متّصف بالكلام، أي بصفة الكلام، وهذه الصّفة ليست بحرف ولا بصوت، سمّوا هذه الصّفة بالكلام النّفسيّ، وهو المعنى القائم بالنّفس، وهو الصّفة التي تتّصف بها الذّات وتسمّى كلاماً .

وقرّبوا هذا الأمر، فقالوا: إنّ الإنسان يجد من نفسه معنى عند قوله لخادمه: "ائتني بطعام أو اسقني بماء"، وكذا في سائر أقسام الكلام.

وهذا المعنى الذي يجده الإنسان من نفسه هو الكلام النّفسيّ، وهو ما تدلّ عليه العبارات وما تنبّه إليه الإشارات، ويجوز في اللّغة تسمية هذا المعنى المشار إليه هنا بالكلام، ولا وجه لمن أنكر تسميته بذلك، وذلك لأنّه يصحّ في اللّغة أن يقال: في نفسي كلام، وفي نفس فلان كلام، ومنه قوله تعالى (ويقولون في أنفسهم...)، ومنه قول الشّاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللّسان على الفؤاد دليلا

وهذا الإطلاق والاشتهار دليل صحّة إطلاق الكلام على ما في النّفس، ولا يهمّ بعد التّسليم بصحّة هذا الإطلاق، النّظر في أنّه هل هو إطلاق حقيقيّ فيه، أو أنّ الإطلاق الحقيقيّ إنّما هو على العبارات نفسها أي لا على مدلولها النّفسيّ، أو أنّه حقيقة فيهما، وذلك لأنّ هذا النّزاع والاختلاف إنّما هو في قضيّة لغويّة، وهي أنّ لفظ الكلام على ماذا يطلق حقيقة؟! ومعلوم أنّ الخلاف اللّغويّ غير ملتفت إليه في أصول الدّين، لأنّ النّظر في علم العقائد إنّما يكون منصبّا أساساً على المعاني لا على الألفاظ الدّالّة عليه.

ويكفي لقيام المسألة التسليم بأنّ هذا المعنى القائم في النّفس يطلق عليه في اللّغة كلام، ولا أهميّة لما وراء ذلك من الخلافات المشار إليها .

[الفرق بين الكلام وبين الإرادة]

إذا تحقّق هذا، وهو كذلك، فقد وجب أن نصرف النّظر في تجريد المراد بهذا المعنى القائم في النّفس، والذي أطلق عليه اسم الكلام، ما هي حقيقته، أو خواصّه التي يتميّز بها عن سائر المعاني الأخرى القائمة في النّفس، هذا هو أصل مبحث الكلام في علم الكلام .

فمن المعاني الموجودة في النّفس، الإرادة، وقد يظنّ بعض النّاس أنّ الكلام ما هو إلاّ

الإرادة، وهذا غلط، فيجب أن يميز العاقل بين الكلام والإرادة.

ولنوضّح الفرق بينهما، نضرب مثلا للأمر، فالأمر من حيث القسمة العقليّة إمّا أن يكون نفس إرادة الامتثال، أو إرادة إحداث الصّيغة دالّة على الأمر. فهذه أمور ثلاثة تفترض أن يكون الأمر الذي هو كلام اتّفاقا دالاّ عليها، أو هو هي .

فأمّا الاحتمال الأوّل:

وهو أن يكون الأمر الذي هو الكلام اتّفاقاً هو نفس إرادة الامتثال. هذا هو ما قد يدّعيه البعض، وحاصله أنّ الإرادة هي نفس الكلام، أي أنّ كلّ كلام إنّما هو راجع إلى إرادة معيّنة. هذا هو المدّعى.

ونحن إذا أثبتنا التّغاير بين الكلام والإرادة نكون قد أثبتنا بالدّليل أنّ الكلام ليس هو عين الإرادة.

وإثبات التّغاير يكون كما يلي:

نقول إنّه قد يؤمر بما ليس بمراد أن يمتثل، أي أنّه إذا أثبتنا أنّه قد يتصوّر أمر بشيء معيّن في حال كون الآمر غير مريد لتنفيذ هذا الأمر من قبل المأمور .

إذا أثبتنا هذا الأمر فإنّنا نكون قد أتينا بالدّليل على خلاف هذا الإدّعاء.

وهذا يمكن الإتيان بمثال ينطبق عليه هذا الشّرط.

والمثال المشهور هو ما يلي: مع ملاحظة أنّ هذا المثال الذي منه يؤخذ الدّليل على تغاير الكلام والإرادة يؤخذ منه أيضاً الدّليل على التغاير بين الكلام والعلم.

فاللّه تعالى قد أمر أبا لهب بالإيمان، ونحن نعلم أنّ اللّه تعالى قد أمر أبا لهب بالإيمان بالدّليل النّقليّ الواضح، ومن سيرة النّبيّ المتواترة ولو معنى، ومن كون أبي لهب واحداً من المكلّفين، والإجماع القطعيّ حاصل على أنّ كلّ مكلّف، أي بالغ عاقل بلغته الدّعوة فهو مكلّف بالإيمان.

وأمّا المقدّمة الثّانية فهي أنّ اللّه تعالى مع أمره لأبي لهب بالإيمان، فقد علم أنّه لن يؤمن، ونحن نقطع بالضّرورة المتواترة وبالنّصّ القاطع أنّ أبا لهب لم يؤمن، ولو لم يعلم اللّه تعالى هذا يلزم أنّه جهله، والجهل على اللّه تعالى مستحيل لأنّه نقص.

إذن تقرّر بما مضى أنّ الأمر مغاير للعلّم.

أمّا مغايرته للإرادة فيعلم ممّا يلي: نقول إنّ اللّه تعالى إمّا أن يكون أراد كفر أبي لهب أو أن يكون أراد إيمانه.

وإرادة إيمانه محال لأنّه تعالى علم أنّه لا يؤمن ، والإرادة إنّما تتعلّق على وفاق العلم، ولا تتعلّق بما يتعلّق العلم بخلافه، إذن يلزم من هذا أنّ اللّه تعالى أراد كفر أبي لهب لأنّه لو أراد إيمانه لوجب وقوعه، وإذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالما بأنّه لا يؤمن، وإذا كان عالماً بأنّه لا يؤمن امتنع وقوعه، وإذا امتنع وقوعه امتنع إرادته .

إذن يتحصّل من هذا أنّ الأمر مغاير للإرادة كما هو مغاير للعلم، وبذلك يبطل أن يكون الأمر إرادة الامتثال .

ملحوظة: لاحظ أنّ الإرادة هنا ليس معناها المحبّة والرّضى، بل معناها كما هو معلوم عند أهل السّنة هو تخصيص أحد الطّرفين بما يجوز عليه من الممكنات.

ومن نفس الباب يقال أيضاً في سبيل الاستدلال على المغايرة بين المعنيين المذكورين؛ إنَّ من الأحكام التكليفيّة ما هو مأمور به، بالإجماع من المعترفين بالتكاليف، وذلك كالصّلاة والحجّ ونحوهما من العبادات، وقد لا يكون –أي المأمور به- مراداً لكونه غير واقع، ولو كان مراداً، فالإرادة عبارة عن: معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان حدوثه.

فلو كان المعنى الذي يوجب تخصيصه بزمان متحقّقا لما تصوّر ألاّ يوجد مطلقاً، ولا يمكن أن يقال بكونه غير مأمور، لعدم تعلّق الإرادة به، إذ الأمّة مجمعة على وجوب نيّة الفرضيّة في أوّل الصّلاة مع جواز الموت في وسطها، ولو لم يكن مأموراً بها لكان القصد الجازم إلى الفرضيّة من العالم بنفيها والمتشكّك في وقوعها محالاً. بل ومن عزم في أوّل الوقت على فعل الصّلاة أو غيرها ممّا فرض من العبادات فالأمّة أيضا مجمعة على أنّه متقرّب إلى اللّه تعالى ولم يكن مأموراً. وإلاّ لكان التقرّب به إلى الّه تعالى محالاً.

وممّا يدل على التّغاير أيضا ما اشتهر من قصّة إبراهيم عليه السّلام، من أمره بذبح ولده، مع عدم تعلّق الإرادة بوقوعه.

وقد زعم بعض النّاس أنّ ما حدث مع إبراهيم عليه السّلام إنّما كان مناماً لا أمراً مباشراً، وبعضهم زعم أنّ تعلّق الأمر لم يكن إلاّ بالعزم على الذّبح إي أنّه لم يتعلّق بتحصيل الذّبح حقيقة، بل بعضهم قال إنّ الأمر لم يتعلّق إلاّ بالاتّكاء وإمرار السّكين أي تحصيل صورة الذّبح لا حقيقته، وبعضهم زعم أنّ إبراهيم عليه السّلام قد ذبح ابنه إسماعيل عليه السّلام فعلا، ولكن اندمل الجرح أثر الذبح؟!

وكلّ هذه الافتراضات والاحتمالات مردودة فالأوّل يجاب عليه بأنّ أكثر الوحي إلى الأنبياء إنّما كان مناماً، فقولهم إنّه كان مناماً وليس أمراً باطل لأنّه يجوز أن يكون بعض المنام أمراً كما مضى، فالوحي إلى الأنبياء قد يكون في حال اليقظة، وقد يكون في حال النّوم. وكلا الأمرين لا يمنع من تحقّق توجّه الأمر الإلهيّ إلى النّبيّ المعيّن بالتكليف.

ولو لم نقل بذلك للزمنا أمر قبيح وهو أنّ إبراهيم عليه السّلام أقدم على أمر قبيح وهو قتل ولده، الذي هو أصلاً ممنوع في كلّ شريعة، أي قتل من لا ذنب له، يكون قد أقدم على هذا بلا بيّنة من اللّه تعالى.

أي أنّه قد فعله عن هوى وهذه معصية ما بعدها معصية، لأنّها تؤدّي إلى تجويز اتّباع الأنبياء لما ليس بدليل على أنّه دليل، ولما ليس بحجّة على أنّه حجّة، معلوم بداهة فساد هذا اللاّزم واستحالته في حقّ الأنبياء جميعاً، فكيف في حقّ

أحد أعظم الأنبياء وهو سيّدنا إبراهيم عليه السّلام.

وأمّا قول من قال: إنّ الأمر لم يتوجّه لتحصيل الذّبح سواء أقالوا توجّه إلى العزم أو الاتّكاء كما مرّ، فهذا كلّه باطل، لأنّ أيّا من هذه الأمور لا يسمّى ابتلاء وامتحانا، لعدم وجود المشقّة والصّعوبة فيه كما هو ظاهر.

وكذلك فالزّعم بأنّ الذّبح قد حصل ولكنّ الجرح قد اندمل، باطل لعدم وجود الدّليل عليه بل لوجود الدّليل على خلافه.

وبذلك يتّضح أنّ مدلول صيغة الأمر ليس هو نفس الإرادة، أي ليس هو نفس إرادة الامتثال، وكذلك وبنفس الأسلوب يمكن إيضاح سائر أقسام الكلام. وبذلك ينتهي الكلام على فساد الاحتمال الأوّل.

وأمّا الاحتمال الثّاني:

وهو أن تكون الإرادة لإحداث الصّيغة، فهو غير جائز أيضاً، لأنّ مدلول صيغة الأمر هو طلب تحصيل المأمور به، وهذا المدلول ليس هو نفس إحداث الصّيغة.

ثمّ إنّ مدلولات أقسام الكلام مختلفة، ولا يوجد اختلاف في إرادة إحداث الصّيغة، من حيث هو كذلك .

وأمّا الاحتمال الثّالث:

وهو أن تكون الإرادة لجعل الصّيغة دالّة على الأمر، فهو غير جائز أيضاً، فإنّه تصريح بأنّ الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله: أمرتك، وأنت مأمور.

ثمّ إنّ الألفاظ إنّما هي دلائل وتراجم عن أشياء، وكلّ ذي عقل سليم يقضي بأنّ قول القائل: أمرتك ونهيتك، ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالّة على شيء مخصّص. فدلّ ذلك على بطلان الاحتمال الثّالث أيضاً .

وعند هذا، فلا بدّ من العود إلى نفس مدلولها. ما هو؟

إن قيل: إنّ مدلول صيغة الأمر أو الأمر هو نفس الإرادة، فهو باطل لما مرّ، وإن سلّم لنا بأنّه غير الإرادة فهو المطلوب والمقصود.

وكيف يقال إنّ مدلول الصّيغة هو الإرادة، في حال التّسليم بأنّ الإنسان يجد من نفسه بقاء ما دلّت عليه لفظة "أمرتك" من معنى الطّلب والاقتضاء، حتّى لو عدمت اللّفظة، وعدمت أيضا إرادة جعلها دالّة على شيء ما؟ مهما كان ذلك الشّيء.

وبهذا يمتنع تفسير هذا المعنى الموجود في النّفس المشار إليه بأنّه مدلول الصّيغة على أنّه نفس الإرادة .

ومن المعاني الموجودة في النّفس أيضاً القدرة، وقد يتوهّم البعض إنّ الكلام ما هو إلاّ القدرة، وهذا فاسد لأنّ القدرة عبارة عن معنى

يتأتّى به الإيجاد بالنّسبة إلى كلّ ممكن، وأمّا الأمر والنّهي فلا يتعلّقان بكلّ ممكن، بل ببعض الممكنات وهي مدار التكليف.

إذا فالقدرة أعمّ من الأمر والنّهي من وجه، والأمر عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق أعمّ من القدرة من جهة أخرى، وهو تعلّقه بالممكن وغير الممكن.

وأيضا فإنّ القدرة تتعلّق بالممكنات فقط تعلّق تأثير، أمّا الكلام فتعلّقه يكون أوّلا بالممكنات أو الواجبات أو المستحيلات، وتعلّقه بكلّ منها إنّما هو تعلّق بيان ودلالة، لا تعلّق تأثير وإيجاد أو إعدام.

ولا يجوز أن بتوهّم متوهّم أنّ الكلام ما هو إلاّ نتيجة للقدرة على البيان والدّلالة، فهذا توهّم فاسد، لأنّ الكلام بهذا المعنى لا يصدق إلاّ على الأصوات والحروف أو الحركات والرّموز والإشارات وغيرها من الحوادث، فيقال عندئذ أنّني قادر على تحريك يدي بحركات معيّنة يلزم عنها فهمك لما أريد. أو تقول إنّني أستطيع إخراج أصوات معيّنة من فمي أو بيديّ بحيث أنّك عندما تسمع هذه الأصوات تفهم ما أريد إيصاله إليك.

فبناء على هذا المعنى للكلام –وهو الكلام الحادث- فإنّ القدرة تتعلّق به، وكذلك تتعلّق به الإرادة، فيقال أتكلّم متى أشاء، وأسكت كما أشاء، وهكذا.

ولكنّ هذا المعنى إن جاز وصف الإنسان به، فإنّه لا يجوز وصف اللّه تعالى به، لأنّه يلزم عليه

قيام الحادث الذي هو الصّوت بالذّات الإلهيّة، وهو ممتنع مستحيل، كما مرّ الإشارة إليه.

ولكنّ المعنى المقصود "بالكلام" محلّ الحديث إنّما هو المعنى النّفسيّ القائم في النّفس، ولو لم تقم الأصوات والحركات بالذّات، ومن علامات وصفات هذا المعنى النّفسيّ أنّه يتعلّق بالأمور كلّها تعلّق دلالة وبيان...

واعلم أنّ المقصود بتعلّق الدّلالة هو أمر أعمّ من أن يكون لدلالة الغير والبيان للغير، بل الدّلالة والبيان تكون أصلاً للنّفس، وكيف يستطيع الواحد أن يبيّن الأمور لغيره دون أن يبيّنها لذاته؟!

ولهذا قال أهل السّنّة: الكلام النّفسيّ أزليّ غير حادث، لأنّه لو كان حادثاً لكان استدلال الذّات للأمور حادثاً، وهو باطل للزوم عدم كون الأمور بيّنة لها قبل ذلك. فتأمّل.

ولهذا قال أهل السّنة إنّ الكلام النّفسيّ لا يترتّب على الإرادة، أي لا يقال إنّ اللّه متكلّم إذا شاء، أمّا الكلام اللّفظيّ والحادث بأنواعه المختلفة، فلا ضرر فيه من ذلك .

وبهذا ثبت أنّ المعنى المقصود بحديثنا هنا وهو الكلام النّفسيّ ليس هو عين القدرة .

ويمكن أن نستدلّ أيضا على التغاير بين القدرة والكلام كما يلي، وذلك باستعمال ما توصّلنا إليه سابقاً من أنّ الإرادة ليست هي الكلام، وذلك لأنّه قد تقرّر عقلاً أنّ الإرادة هي

شرط عقليّ للقدرة التّامة، ومن كان غير مريد، فلا يكون قادراً .

وبما أنّه ثبت أنّ الكلام ليس هو الإرادة، إذن يستحيل أن تكون القدرة هي الكلام لأنّ القدرة مشروطة بالإرادة، فتأمّل .

[الفرق بين الكلام وبين العلم]

ومن المعاني الموجودة في النّفس والتي قد يتوهّم البعض أنها هي الكلام "صفة العلم"، ولا سبيل إلى تفسير الأمر بالعلم، لأنّ العلم أعمّ من الأمر من حيث إنّه قد يتعلّق بما لا يتعلّق به الأمر، وبما يتعلّق به الأمر، وما دام يوجد عامّ وخاصّ، فلا يمكن أن تكون حقيقة العام هي نفس حقيقة الخاصّ.

وكلّ إنسان منصف يعلم من نفسه أنّه يوجد لما يتلفّظ به من ألفاظ مدلولات ومعاني وراء كلّ ما يقدر من العلوم.

أي أنّ المعاني التي يشعر بها اللاّفظ بالعبارات وهي نفس المعاني التي نطلق عليها نحن أنّها كلام نفسيّ، هذه المعاني يقطع الإنسان ويجزم أنّها ليست تشبه أيّ علم من العلوم فالمعنى الذي يوجد في الإنسان مثلا، ويدفعه إلى إحداث صيغة الأمر، هذا المعنى النّفسيّ الدّالّ على الطّلب، يجزم الإنسان العاقل أنّه معنى آخر مغاير لمعنى العلم، والإنسان لا شكّ يعلم معنى الطّلب، ولكنّه يدرك قطعا أنّ "معنى الطّلب" هو غير "العلم بمعنى الطّلب".

فإذاً ظهر من هذا الكلام المجمل أنّ العلم ليس هو نفس الكلام النّفسيّ محلّ النّقاش .

ولا يوجد معنى آخر غير هذه المعاني الثلاثة وهي القدرة والإرادة والعلم قائم بالنّفس يصلح أن يكون هو عين الكلام .

فظهر بهذا أنّه لا بدّ من وجود معنى زائد عليها أي غيرها، يكون هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة، ولا يقدح كونه مدلولاً للحوادث المذكورة في كونه قديماً، بالنّسبة لكونه صفة من صفات اللّه تعالى .

ويمكن القول على سبيل التقريب أنّ هذا المعنى هو عين المعنى الذي يجده الإنسان من نفسه عند الإخبار عن أمور رآها أو سمع بها، وعند قوله لغيره "افعل" أو "لا تفعل"، أو عند تواعده له ووعده إيّاه، أو غير ذلك من الأمور.

وهذا المعنى هو نفس المعنى الذي يطلق عليه "الكلام القائم بالنّفس"، ولولا هذا المعنى، أي لولا أنّ هذا المعنى موجود في الإنسان مثلا، لاعتبر الذي يتكلّم بهذه العبارات مجنوناً ومعتوها.

أي أنّ الكلام النّفسيّ هو الشّرط العقليّ لوجود الكلام الحادث من لفظيّ وغير لفظيّ، فاحرص على هذا ولا تغفل عنه.

[التفريق بين بعض الأمور في مفهوم الكلام]

ويبقى في نهاية هذا الكلام لزوم التمييز بين ثلاثة أمور قد يخلط البعض بينها؛ الأوّل: الكلام اللّفظيّ المعهود، والثّاني تصوّر النّفس لصور الحروف والكلمات وترديدها وتكليمها بها، وهي تقديرات العبارات اللّسانيّة، وهو تحدّث النّفس باللّغات المختلفة كالعربيّة والإنكليزيّة والفرنسيّة والإيطاليّة ونحوها. الأمر الثالث: هو المعنى الكامن في النّفس وراء هذين المعنيين وهو المراد بالكلام النّفسيّ.

فاعلم أنّ التّفريق بين الكلام اللّفظيّ والمعنى النّفسيّ الذي هو حقيقة الكلام صار سهلاً بعدما ذكرناه.

والذي قد يشكل عند البعض هو التّفريق بين الكلام النّفسيّ وتقديرات العبارات اللّسانيّة التي أشرنا إليها بأعلاه، وهي المعنى الثّاني من الثلاثة المذكورة.

فاعلم أنّ هذه الأمور لا يتصوّر وجودها مع عدم العبارات اللّسانيّة، أي لو قدّرنا أنّ العبارات اللّسانيّة وهي الكلمات والألفاظ من مختلف اللّغات غير موجودة، فإنّ تلك التّقديرات لا يمكن أن تكون موجودة.

ومثال هذا الأبكم الذي لا يتكلّم ولا يعلم رسوم وأشكال وصور الحروف، ومع هذا فإنّنا

نقطع أنّه متّصف بالكلام الذي هو صفة لذاته، وكذلك الإنسان لا يعرف أيّ لغة ولا خطرت له العبارات اللّسانيّة ببال، فلا يوجد عنده أحاديث نفس، ولكن توجد المعاني التي نسمّيها "نطقا نفسانيّا" أو "كلاما نفسيّا" وهي مدلولات ألفاظه لو تعلّم لغة ما.

ويمكن أن نقول أيضاً وبكلّ ثقة: إنّ الطّفل الذي لم يتعلّم لغة بعد، لا بدّ وأن يوجد في نفسه كلام، وهو الذي يعبّر عن كلام ذاته بتلك الإشارات والصّراخ والبكاء وبكلّ وسيلة ممكنة له، ولهذا فلا تستطيع أن تتصوّر مبلغ فرح الطّفل عندما يشرع بالكلام اللّفظيّ .

ففي حقّ هؤلاء جميعاً تكون المعاني التي عبّرنا عنها بالكلام النّفسيّ حاضرة عتيدة، وذلك كما في الطّلب والاقتضاء ونحوه، حتّى لو قرّرنا وجود العبارات في حقّه كانت مطابقة لما في نفسه، كما تكون مطابقة لما في نفس سائر النّاس الذين يقدرون على الكلام اللّفظيّ.

فهذا التّحقيق يدلّك على أنّ الكلام النّفسيّ موجود وحقيقيّ.

ثمّ لا يجوز في محضر التمييز بين الكلام النّفسيّ وتلك التقديرات للعبارات اللّسانيّة، لا يجوز أن تغفل عن أنّ هذه العبارات والتقديرات غير حقيقيّة أي أنّها ليست أموراً عقليّة، بل ما هي إلاّ اصطلاحات مختلفة باختلاف الأعصار والأمم، ولهذا لو وقع التّواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التّفاهم برموز لقد كان ذلك جائزا.

أمّا مدلول هذه العبارات والتقديرات فهو حقيقيّ لا يختلف باختلاف الأعصار، ولا باختلاف هذه الاصطلاحات، بل المدلول واحد وإن تغيّرت الدّلالات، وتلك المدلولات هي التي يعبّر عنها بالنّطق النّفسانيّ والكلام الحقيقيّ، وما سواه فليس بحقيقيّ .

ولا تظنّ أنّنا عندما نضرب مثالا الكلام النّفسيّ للإنسان، نكون بذلك قد شبّهنا كلام اللّه تعالى النّفسيّ بكلام البشر النّفسيّ، بل هذا إنّما هو من قبيل تقريب المثل، وإنّما نهدف بهذا الردّ على من قال إنّ الكلام الوحيد الذي يمكن إثباته والتصديق بوجوده هو الكلام اللّفظيّ، ولذلك فهم يثبتون للّه تعالى كلاما لفظيّا حادثاً !!

والقائل بهذا فرقتان: الأولى المعتزلة، والثّانية المشبّهة والمجسّمة والذين يسمّون أنفسهم في هذا الزّمان بالسّلفيّة؟! والفرق بين الطّائفتين نوضّحه باختصار فيما يلي:

المعتزلة قالوا أنّ اللّه تعالى متكلّم، ولا يجوز قطعاً نفي أنّه متكلّم، ولكنّهم لمّا قالوا إنّ الكلام لا يفهم إلاّ على أنّه الأصوات والحروف، أي لا يفهم إلاّ أنّه كلام حادث، فمعنى كونه تعالى متكلّماً عندهم أنّه فاعل وخالق للكلام، وينسب الكلام إليه تعالى من جهة أنّه فاعله وموجده، لا على أنّ الكلام قائم بذاته، لأنّهم مع قولهم بأنّ الكلام ليس إلاّ بحرف وصوت وهما حادثان فقد قالوا أيضاً أنّ الحوادث لا يمكن أن تقوم باللّه تعالى لأنّها في حدّ ذاتها نقص واللّه تعالى لا يتّصف بالنّقص.

ولهذا فحاصل مذهبهم أنّ اللّه تعالى متكلّم، وكلامه فعل له غير قائم بذاته لاستحالة قيام الأفعال بذات اللّه تعالى لأنّ كلّ فعل فهو حادث، والحوادث لا تقوم بالقديم .

أمّا المجسّمة السلفيّة فقد اتّفقوا مع المعتزلة على أنّ الكلام لا يكون إلاّ بحرف وصوت، ولكنّهم قالوا إنّ المتكلّم إنّما هو من قام به الكلام، ولهذا فهم مع قولهم بأنّ الحرف والصّوت حادثان، فهم قائلون بأنّ الحرف والصّوت قائمان باللّه تعالى، لأنّه لا ضرر عندهم من قيام بعض الحوادث بذات اللّه تعالى؟!

ويظهر للعاقل أنّ مذهب المعتزلة أقرب إلى الحقّ من مذهب المجسّمة، فمذهب المجسّمة مذهب رديء يلزم عنه لوازم كثيرة فاسدة، كالتّجسيم والحدّ وغير ذلك، ممّا ليس هذا موضع تفصيله .

وأمّا أهل السّنة فقد قالوا بأنّ اللّه متكلّم بمعنيين، الأوّل: أنّ هناك صفة قائمة باللّه تعالى ليست بحرف ولا بصوت قائمة به تعالى، وهي الكلام النّفسيّ، وبها يسمّى متكلّما، على ما سبق تقريره، والمعنى الثّاني: أنّه تعالى يوجِد ألفاظاً وكلمات تصدر ابتداء بتخليقه وإحداثه لها، وتنسب إليه تعالى، وبها يسمّى متكلّماً .

فأهل السّنة يكونون بهذا قد أخذوا من كلّ مذهب محاسنه وردّوا باطله.

ولهذا فإنّنا قلنا أنّ مقصودنا بالتمثيل بكلام الإنسان النّفسيّ إنّما هو الردّ على الطّوائف المذكورة، وبرهاناً لهم على وجود الكلام النّفسيّ في الشّاهد، فكيف تمنعون وجوده في

الغائب، ومع هذا فنحن لا نثبـتـه للغائب إلاّ على وجه لائق بجلاله وعظمته سبحانه .

وقد بيّن الإمام السّنوسيّ هذا المعنى في شرحه على عقيدته المسمّاة بأمّ البراهين فقال:

" كلام اللّه تعالى القائم بذاته هو صفة أزليّ ليس بحرف ولا صوت ، ولا يقبل العدم وما في معناه من السّكوت ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير.

ثمّ هو مع وحدته متعلّق، أي دالّ أزلاً وأبداً على جميع معلوماته التي لا نهاية لها، وهو الذي عبّر عنه بالنّظم المعجز المسمّى أيضاً بكلام اللّه تعالى حقيقة لغويّة، لوجود كلامه عزّ وجلّ فيه بحسب الدّلالة لا بالحلول، ويسمّيان قرآنا أيضاً .

وكنه هذه الصّفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جلّ وعزّ، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته.

وما يوجد في كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النّفسيّ في الشّاهد عند ردّهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام في الحروف والأصوات، لا يفهم منه تشبيه كلامه جلّ وعزّ بكلامنا النّفسيّ في الكنه تعالى وجلّ عن أن يكون له شريك في ذاته أو صفاته أو أفعاله .

وكيف يتوهّم أنّ كلامه تعالى مماثل لكلامنا النّفسيّ، وكلامنا النّفسيّ أعراض حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطروّ البعض بعد عدم البعض الذي يتقدّمه، ويترتّب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللّفظيّ؟!!

فمن توهّم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشويّة ونحوهم من المبتدعة القائلين بأنّ كلامه تعالى حروف وأصوات، فرق .

وإنّما مقصد العلماء بذكر الكلام النّفسيّ في الشّاهد النّقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات، فقيل لهم: ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النّفسيّ فإنّه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، فقيل لهم: ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النّفسيّ فإنّه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، وإذا صحّ ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت، فلم يقع الاشتراك بينهما إلاّ في هذه الصّفة السّلبيّة، وهي أنّ كلام مولانا جلّ وعزّ ليس بحرف ولا صوت، كما أنّ كلامنا النّفسيّ ليس بحرف ولا صوت. أمّا الحقيقة فمباينة للحقيقة كلّ المباينة.

فاعرف هذا فقد زلّت هنا أقدام لم تؤيّد بنور من الملك العلاّم. اهـ.

وهذا الكلام في غاية التّحقيق، فافهمه جيّدا ولا تهمله.

وبما مضى من الكلام تقرّر عندنا أنّ اللّه تعالى موصوف بصفة الكلام، وأنّ كلامه تعالى نفسيّ أزليّ ليس هو بصوت ولا بحرف ولا كحديث النّفس المتصوّر عند الإنسان، وأنّ القرآن لفظ يطلق على أمرين: على الكلام النّفسيّ المذكور سابقا، وعلى الكلام المنزّل على سيّدنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم.

[لفظ القرآن مشترك]

واعلم أنّ القضيّة الأخيرة، وهي أنّ القرآن لفظ مشترك على أمور، هي قضيّة في غاية الأهميّة، ومن يغفل عنها يقع في أغلاط كثيرة. ولأهميّتها سنذكر كلاماً فيه بعض التفصيل عنها وما يرتبط بها.

القرآن قد يطلق على المقروء، وقد يطلق على القراءة التي هي حروف وأصوات ودلالات عبارات، ومنه قول النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: "ما أذن اللّه لشيء إذنه لنبيّ حسن الترنّم بالقرآن"، أي القراءة.

ومنه قول الشّاعر:

ضحّوا بأشمط عنوان السّجود به يقطّع اللّيل تسبيحا وقرآنا

أي قراءة.

وذلك كما قد تطلق العرب اسم الكلام على المعنى تارة، وعلى العبارات أخرى، ولذلك يقولون كلام حسن صحيح، إذا كان المعنى مستقيماً، وإن كانت العبارة غير مستقيمة، بأن كانت ركيكة أو ملحونة أو مخبّطة.

وقد يطلقونه على العبارة عند كونها معبّرة صحيحة وإن كان المعنى في نفسه فاسداً لا حاصل له .

فلمّا وقع الاشتراك في الاسم ارتفع التوارد بالنّفي والإثبات على مورد واحد، فإنّ ما أثبتوه

معجزة لا نثبت له القدم، وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه معجزة.

وما أوردوه من الظّواهر في معرض إثبات الحدث والأوليّة، فهي أمور ظنيّة غير يقينيّة .

كيف تكون يقينيّة وإن قوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث، إلاّ استمعوه وهم يلعبون) يحتمل أن يكون معناه الوعظ والتذكير الخارج عن القرآن، وهو الأقرب.

فإنّ القرآن لم يحدث عندهم لعباً وضحكاً، بل مخافا وإشدادا.

ثمّ إنّ القول بموجب الآية متّجه لا محالة، فإنّها دلّت على الضّحك واللّعب عند ورود الذّكر الحادث، وليس فيها دلالة على حدث كل ما يرد من الأذكار، فلا يلزم أن يكون القرآن حادثا.

ثمّ إنّ المراد إنّما هو العبارات والدّلالات دون المدلولات، كما حقّقناه.

قال ابن عطيّة في تفسيره: وقوله (من ذكر من ربّهم محدث)، قالت فرقة: المراد منها ما ينزّل من القرآن ، ومعناه (محدث) نزوله وإيتيانه إيّاهم، لا هو في نفسه، وقالت فرقة: المراد بالذّكر أقوال النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في أمر الشّريعة ووعظه وتذكيره، فهو محدث على الحقيقة، وجعله من ربّه من حيث إنّ النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم لا ينطق عن الهوى، ولا يقول إلاّ ما هو من عند اللّه، وقالت فرقة: الذّكر الرّسول نفسه، واحتجّت بقوله تعالى: (قد أنزل اللّه إليكم ذكراً رسولاً يتلو عليكم آيات اللّه مبيّنات) فهو محدث على الحقيقة ويكون قوله (استمعوه) بمعنى استمعوا إليه، وقوله تعالى:

(وهم يلعبون) جملة في موضع الحال أي استماعهم في حال لعب فهو غير نافع ولا واصل النّفس. اهـ.

وقال البروسيّ في روح البيان: (محدث) بالجرّ صفة لذكر، أي محدث تنزيله بحسب اقتضاء الحكمة لتكرّره على أسماعهم للتّنبيه كي يتّعظوا، فالمحدث تنزيله في كلّ وقت على حسب المصالح وقدر الحاجة لا الكلام الذي هو صفة قديمة أزليّة، وأيضاً الموصوف بالإتيان وبأنّه ذكر هو المركّب من الحروف والأصوات، وحدوثه ممّا لا نزاع فيه. اهـ.

ومال الإمام الطّبريّ في تفسيره إلى هذا المعنى فقال في تأويل قوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث إلاّ استمعوه وهم يلعبون) يقول تعالى ذكره: ما يحدث اللّه من تنزيل شيء من هذا القرآن للنّاس ويذكّرهم به ويعظهم إلاّ استمعوه وهم يلعبون لاهية قلوبهم. وبنحو الذي قلنا في تأويل ذلك قال أهل التأويل. اهـ .

[بعض المسائل المتعقلة بصفة الكلام لله تعالى]

مسألة:

لمّا ثبت أنّ كلام اللّه تعالى هو صفة نفسيّة تتعلّق بكلّ ما يتعلّق به العلم من المتعلّقات، ولكنّ تعلّق العلم يكون تعلّقا هو كشف، وأمّا

تعلّق الكلام فإنّه يكون بياناً لما كشف عنه العلم .

فكلام اللّه تعالى لا حدّ له من حيث إنّه متعلّق بما لا حدّ له، وهو نفس ما يتعلّق به العلم .

ومع ذلك نقول: إنّ كلامه تعالى واحد بالذّات لا يتعدّد ولا يتكثّر، وذلك لا يخالف فيه مخالف إذا فهم ما سبق أن وضّحناه فيما يتعلّق بكلام اللّه. ولا يفهم التكثّر إلاّ بالتركيب، وكلام اللّه النّفسيّ الذي هو صفة له، لا يمكن تعقّل تكثّرها وتعدّدها لأنها أصلاً غير مركّبة .

ولكن قد يتوهّم البعض أنّ كلام اللّه تعالى بما أنّه يوصف كما سبق بأنّه لا نهاية له، فهو يوصف بالكثرة العدديّة وهذا محض توهّم باطل .

لأنّ الصّفة القائمة بالذّات لا توصف بالكثرة ولا بالقلّة، ولكن الموصوف بذلك هو تعلّقاتها، أي يقال: إنّ تعلّقات الكلام كثيرة، وأمّا الكلمات اللّفظيّة التي أنزلها اللّه تعالى على رسله على هيئة كتب أو غير ذلك، فهذه لا يقال فيها: أنّها صفة من صفات اللّه، بل هي فعل من أفعاله، وكلّ أفعاله حادثة، واللّه تعالى لا يتّصف بأفعاله، وإنّما هذه تنسب إليه لصدورها منه بلا واسطة بالقصد، وأفعال اللّه تعالى هي مفعولاته، ومفعولاته تعالى كلّها مخلوقة حادثة لها بداية ولها نهاية، ومحدودة إلى غير ذلك من صفات الحادث .

وكلام اللّه تعالى الذي هو صفته لا يتّصف بشيء من ذلك .

ونحن قد بيّنّا فيما سبق أنّ كلام اللّه تعالى يطلق على أمرين، الأوّل: الصّفة القائمة بذاته تعالى، والثّاني: هو اللّفظ المنزّل منه تعالى على رسله، وهذا مع أنّه حادث ومخلوق، إلاّ أنّه يقال عنه أنّه كلام اللّه على هذه الجهة، وذلك من حيث هو دالّ على كلام اللّه تعالى، أي على بعض متعلّقات كلام اللّه تعالى الواحد بذاته، المتعدّدة إضافاته وتعلّقاته .

فالذي أنزله اللّه تعالى على محمّد عليه الصّلاة والسّلام عبارة عن كلامه تعالى، ويدلّنا على بعض متعلّقات كلامه، ويسمّى القرآن، والذّكر والفرقان، فهو معبّر عنه كلام اللّه تعالى الواحد بذاته غير المتعدّد ولا المتكثّر، ولكنّه يدلّنا في الوقت نفسه على بعض متعلّقات هذه الصّفة، ولا يجوز أن يكون دالاّ على جميع متعلّقات كلامه النّفسيّ، فهذا باطل وغير لازم، لأنّ المنزل على سيّدنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ليس هو نفس الصّفة النّفسيّة حتّى يقال إنّه يجب أن يكون دالاّ على جميع المتعلّقات، بل هو معبّر عنها، ودالّ على بعض متعلّقاتها، فقد بيّنّا أنّ متعلّقات كلام اللّه النّفسيّ لا متناهية، لأنّها هي نفسها متعلّقات علمه تعالى، وهذه غير متناهية.

ونحن نجزم أنّ متعلّقات أيّ مدلولات الكتاب المنزل على سيّدنا محمّد محدودة، وهي ليست دالّة قطعاً على جميع معلومات اللّه تعالى.

فوجب إذن ألاّ يكون ما أنزله اللّه على نبيّه عليه السّلام هو نفس الصّفة لاستحالة ذلك. بل

هو أمور أوجدها اللّه دالّة للبشر على بعض متعلّقات كلامه الأزليّ .

وكذلك يقال فيما أنزله اللّه تعالى على أنبيائه عليهم السّلام مثل موسى وعيسى، فما أنزل على موسى يسمّى توراة، وأنزله اللّه تعالى باللّغة العبريّة، وهو معبّر عن كلام اللّه النّفسيّ ودالّ على بعض متعلّقاته .

وكذلك الإنجيل الذي أنزله اللّه تعالى على عيسى عليه السّلام فهو معبّر عن كلام اللّه تعالى النّفسيّ ودالّ على بعض متعلّقات كلام اللّه تعالى الأزليّ. فكلّ هذه الكتب يقال عنها أنّها معبّرة عن كلام اللّه كلام اللّه تعالى النّفسيّ الأزليّ لأنّه واحد بالذّات لا يتعدّد، فلو قلنا إنّ ما يعبّر عنه القرآن غير ما يعبّر عنه الإنجيل، وكلّ منهما معبّر عن صفة الكلام القائمة باللّه تعالى، أي القائمة بذات اللّه تعالى، للزم أن تكون الصّفة القائمة بذاته تعالى متكثّرة متعدّدة ومركّبة من أجزاء، وكلّ هذا باطل، لأنّ ما كان كذلك فهو حادث ولا شكّ، والحادث لا يقوم بذات القديم .

ولكنّا نقول إنّ كلّ الكتب معبّرة عن الصّفة الواحدة بالذّات القائمة بالذّات، ودالّة لنا على بعض ما تتعلّق به هذه الصّفة من المتعلّقات .

ومعلوم أنّه لا ينكر توحّد الصّفة وتكثّر التعلّقات، كما قلنا في القدرة والعلم مثلاً، فعلم اللّه تعالى واحد بالذّات ولكنّه متعلّق بما لا يتناهى من المتعلّقات، وهذا المعنى الذي وضّحناه هنا، هو الذي يريده أهل الحقّ بقولهم إنّ كلام اللّه تعالى واحد قائم بذاته تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، فإن عبّر عنها

بالعربيّة فقرآن، وبالسّريانيّة فزبور، وباليونانيّة فإنجيل، وبالعبرانيّة فتوراة، والاختلاف إنّما هو في العبارات دون المسمّى. واللّه أعلم ، انظر حاشية ملاّ أحمد على السّعد ص 121 .

وقد فهم بعض المجسّمة الأغبياء هذه العبارة بمعنى غير ما وضّحناه، فشنّعوا على أهل الحقّ. فقالوا: إنّ هذا يلزم منه أن يكون ما نفهمه من القرآن هو نفس ما نفهمه من الإنجيل والتّوراة وغيره من الكتب المنزلة على الرّسل .

كذا قالوا وشنّعوا بحمقهم على أهل السّنة، وأمّا نحن فما وضّحناه من معنى عبارة أهل الحقّ هو ردّنا عليهم، ثمّ ندعهم بعد ذلك في جهلهم يعمهون .

ولو كانوا من المنصفين لعلموا علم اليقين أنّ ما نسبوه إلى أهل السّنة ليس هو مرادهم، لظهور بطلانه، إذ يلزم من ذلك أن لا يكون في الشّرائع ناسخ ومنسوخ، إذ لا معنى للنّسخ إلاّ التبديل، وإذا ثبت التماثل فلا تبديل فلا نسخ إذن، وغير ذلك من اللّوازم، ولكنّ هؤلاء المجسّمة تجرّأوا على الكذب على أهل السّنة، يدفعهم إلى ذلك حقدهم الأعمى إضافة إلى جهلهم وضعف عقولهم، واللّه المستعان .